

Pensiero e linguaggio nella filosofia ermeneutica e fregeiana²

1. Introduzione: La problematica generale della relazione pensiero-linguaggio

Come dicono alcuni, in un viaggio il percorso può essere spesso più interessante del luogo d'arrivo. Ciò capita spesso in filosofia: il percorso degli argomenti verso una proposizione finale vera è più appassionante della proposizione finale stessa. Il viaggio che proponiamo è di questo tipo. La nostra destinazione finale è una delle questioni tra le più classiche in filosofia: il legame tra linguaggio e pensiero. Ma, come vedremo, l'attraversamento di questo territorio è forse più ricco e complesso del luogo di destinazione. Pertanto, come afferma Davidson:

«Il problema della relazione tra il pensiero e il linguaggio (speech) non sembra solo raramente essere stato posto per se stesso» (1975: 8) [nostra traduzione].

Si dichiara che esiste una relazione, ma, aggiunge:

«I due termini sono effettivamente legati, nel senso che ognuno di essi esige l'altro, per essere compreso; ma il legame non è così completo che ognuno, anche quando sia ragionevolmente spiegato, basti a spiegare l'altro» (1975: 8).

Non abbiamo intenzione di visitare in questa sede tutto il territorio che la questione apre. Studieremo soltanto la risposta data da due tradizioni filosofiche, importanti se non dominanti oggi, la tradizione ermeneutica e la tradizione analitica di origine fregeiana. Svilupperemo i principali argomenti portati a giustificazione dell'esistenza di un legame intrinseco tra pensiero e linguaggio e cercheremo di cogliere le differenze e le somiglianze fra queste due tradizioni.

1.1. Il rifiuto del legame tra linguaggio e pensiero

La ricerca teorica non sempre accetta di primo acchito un legame intrinseco tra linguaggio e pensiero. In effetti, per alcuni, sia filosofi che scienziati, linguaggio e pensiero fanno riferimento a sistemi radicalmente diversi, che occorre distinguere nettamente sia sul piano ontologico che su quello epistemologico. Il linguaggio è visto come un sistema retto da regole specifiche senza legami con le regole che reggono il pensiero. Si tratta di due universi distinti. Di conseguenza, una teoria del linguaggio

¹ Università du Québec à Montréal.

² Trad. di Federico Braga Illa e Romano Zanni.

non deve fare appello a una teoria della mente e inversamente. Vediamo in breve che ne è di questa opposizione a un legame intrinseco tra linguaggio e pensiero.

1.1.1. La filosofia

Tranne poche eccezioni, le teorie metafisiche classiche della mente non prendono in considerazione l'esistenza di una relazione determinante tra linguaggio e pensiero. Queste teorie si interessano prima di tutto allo statuto ontologico della mente, cercando le condizioni che rendono possibile il conoscere. In questo quadro, la mente è un'entità originale e autonoma che possiede proprietà specifiche. E il linguaggio non ne è un costituente determinante sul piano ontologico. Certo, la mente avrà un legame con il linguaggio, ma esso sarà pensato sotto la modalità dell'espressione o della manifestazione del pensiero. Il linguaggio è allora uno *strumento* (fra altri possibili) di cui il pensiero si serve per esprimersi e comunicare con gli altri.

Anche le teorie non-metafisiche, sia di tipo naturalistico sia di tipo empiristico sosterranno la tesi dell'autonomia, ma per ragioni diverse dalle precedenti. La mente sarà intesa come un sistema naturale tra gli altri privo di un legame necessario con il sistema del linguaggio. Quest'ultimo non sarà allora che uno strumento di interazione con il mondo.

Ma sarà soprattutto nella corrente dominante della filosofia di tipo logico che si affermerà l'autonomia radicale del linguaggio rispetto al pensiero. In questo quadro, il linguaggio è prima di tutto inteso come una lingua, cioè come un sistema di simboli retto da regole di produzione e di trasformazione (Montague 1974). Esso è pensabile come un sistema formale fra altre *successioni (suites)* di simboli, cioè di frasi costituite da parole. Una delle conseguenze classiche di questa posizione, è che questo sistema della lingua non è affatto determinato dal significato. Detto altrimenti, la sintassi è autonoma rispetto alla semantica e dunque, in definitiva, dal pensiero.

Certamente, i simboli di questo linguaggio avranno dei significati e, come proporrà Frege, questo sarà composto dal senso e dal riferimento. Tuttavia, storicamente, questo modello logico sarà ridefinito da Russell, Tarski, Carnap, Montague, Davidson e altri, e si giungerà a privilegiare talmente la seconda componente del significato, e cioè il riferimento, che la prima componente finirà per sparire.

Alcuni filosofi appartenenti a questa tradizione sono ancor più radicali e non vedono nella tesi di Fodor, il quale sostiene che il pensiero è una forma di linguaggio, altro che una metafora. Il concetto di pensiero, per lo meno quello presentato da Fodor, sarà addirittura ridicolizzato e ricondotto ad una lingua: il «mentalese»! Per Quine, e Dennett, la mente è in relazione diretta con il mondo, ma il linguaggio vi gioca soltanto un ruolo secondario e non è un intermediario nella relazione tra mente e mondo. È secondario ed esterno. La mente non parla il «mentalese»³!

In breve, in questa prospettiva il linguaggio è un sistema autonomo rispetto alla semantica. E se il pensiero finisce per esservi integrato, la sua principale funzione sarà

³ Occorre osservare a questo proposito che in inglese il mentalese è un «*linguaggio*», mentre in francese il mentalese è una «*lingua*»! Si potrebbe allora capire molto bene come la mente non parli questa lingua! Ma, se il linguaggio non si riduce a una lingua, non ne consegue che il linguaggio è escluso da una teoria della mente.

quella di assegnare referenze ai simboli riguardo ad un mondo qualsiasi. Linguaggio e mente sono allora sistemi diversi che non hanno che un rapporto di utensile l'uno rispetto all'altro.

1.1.2. La scienza

Alcuni troveranno nei dati della scienza un sostegno a questa tesi dell'autonomia del pensiero rispetto al linguaggio. Ad esempio, gli afasici di Broca che presentano immense difficoltà sul piano dell'organizzazione della frase mostrano che un individuo può perfettamente pensare, riflettere e rispondere in maniera intelligente anche per iscritto a questioni complesse (Pinker 1977).

Alcune altre malattie del linguaggio, anche ereditarie (Gopnik 1990, 1992) permettono alle persone prestazioni notevoli nelle operazioni mentali complesse (matematica, scrittura).

Inversamente, certi individui hanno prestazioni linguistiche di alto livello, ma, sul piano del pensiero, si rivelano ritardati nel loro funzionamento intelligente. Certi schizofrenici possono sostenere conversazioni coerenti e linguisticamente complete, malgrado un evidente delirio mentale.

Infine, alcune ricerche in psicologia animale concepiscono che gli animali, soprattutto di tipo superiore, siano in grado di effettuare operazioni cognitive complesse (classificazione, decisione, inferenza e anche concettualizzazione, ecc.), senza che il linguaggio sia presente e necessario.

1.2. L'affermazione del legame tra linguaggio e pensiero

Al contrario di questa posizione, numerose scuole filosofiche⁴ affermano l'esistenza di un legame intrinseco tra linguaggio e pensiero. Purtroppo, tuttavia, l'esplorazione e la spiegazione di questo legame in sé stesso quasi sempre sono rimasti in secondo piano rispetto ai problemi filosofici dominanti⁵. Nel Medio Evo, Occam fu certamente tra coloro per i quali il linguaggio ha un ruolo preponderante nel pensiero⁶.

Tuttavia, a cominciare dal secolo scorso, questo tema ha ricevuto un impulso straordinario. Per esempio in Germania è diventato per alcuni il centro di tutta una riflessione critica sul linguaggio, chiamata la *Sprachkritik*⁷. Oggi è un tema importante dell'ermeneutica. Lo si ritrova tanto alle origini, ad esempio, in Hamann, Herder, Schleiermacher e Humboldt, quanto più recentemente in Heidegger, Gadamer, Habermas e Apel. Questi ultimi sosterranno che il pensiero è determinato dal

⁴ Anche altre discipline scientifiche sostengono questa ipotesi. Si pensi a Sapir Worf.

⁵ Sul piano storico, uno dei problemi classici che postulava un legame tra il linguaggio e il pensiero fu certamente quello degli universali. Vedi l'eccellente studio di Libera (1996). Anche la questione del concetto esposta da Occam concerne soprattutto operazioni della mente. Vi è un legame con il linguaggio (i nomi, i verbi, ecc.), ma la problematica rimane secondaria (vedi Panaccio 1992).

⁶ Su questa questione si veda Panaccio 2005.

⁷ Esiste in effetti una tradizione dimenticata di critica del linguaggio i cui principali rappresentanti sono Lichtenberg, Jacobi, Reinhold, Müller, etc. Su questo argomento si veda Cloeren 1988.

linguaggio. Il linguaggio, come dirà Heidegger, è la casa del suo *essere al mondo*. In questo caso la tesi principale è che il pensiero ‘si dice’ nel linguaggio.

Una seconda tradizione, quella del pensiero analitico, le cui origini sono anch’esse tedesche (Frege), ha lavorato su questa linea. Wittgenstein, il rappresentante più deciso di questa posizione, postula l’esistenza di un legame intrinseco tra linguaggio e pensiero. Già nel 1919, egli diceva in una lettera a Russell (1919/1979):

*«Non so quali siano gli elementi costitutivi del pensiero, ma so che esso deve avere degli elementi che corrispondono alle parole del linguaggio»
(Wittgenstein, 04: 13 [21]).*

Questa tesi eserciterà un’influenza su tutta la filosofia analitica. Il legame tra linguaggio e pensiero sarà una delle caratterizzazioni importanti di questa. Tuttavia il legame sarà compreso in modo del tutto specifico. Si analizzerà il pensiero nel suo manifestarsi attraverso il linguaggio, che diventa allora il polo d’attrazione. Ogni pensiero non si comprende che nel, e mediante, il linguaggio che l’esprime. Dalla percezione al ragionamento, dal sentimento alla logica, tutto passa attraverso il linguaggio. Come dirà Sellars:

«...pensare al livello specificamente umano...è essenzialmente un’attività verbale» (1973, dalla trad. di Meunier).

Certi pensatori di questa tradizione, tra cui Fodor (1982; 1987) si spingono oltre: il pensiero, inteso come la mente stessa, non è altro che linguaggio. Linguaggio e pensiero sono isomorfi l’uno all’altro, se non addirittura identici.

Per altri, come Davidson, il legame è meno evidente e occorre stabilire una relazione interpretativa:

«Una creatura non può avere pensieri a meno che non sia un interprete del discorso di altri» (Davidson, 1975: 9; dalla traduzione di Meunier).

Questa è una posizione inversa rispetto alla tradizione ermeneutica. La tesi principale considera il linguaggio come un fatto prioritario. È il linguaggio che si dice nel pensiero.

In breve, nell’una o nell’altra posizione, il linguaggio è legato al pensiero. Ma tra queste due scuole di pensiero la direzione della relazione non è la stessa. Detto altrimenti, la relazione di subordinazione del linguaggio e del pensiero non è la stessa. Da un lato si ritiene che il pensiero determini il linguaggio e, dall’altro, è il linguaggio che determina il pensiero.

Questa formulazione del problema della relazione linguaggio-pensiero è evidentemente una problematica assai generale ed è nella sua formulazione dettagliata che appare la posta in gioco. Come dicono alcuni, il diavolo è nei dettagli.

Così, a seconda che si prenda posizione per l’una o per l’altra teoria della mente e del linguaggio, si vede come possa divenire complesso il dibattito sulla relazione tra mente

e linguaggio. Se il pensiero e il linguaggio sono essenzialmente sistemi autonomi, il legame tra i due termini non è evidente e occorre spiegarlo in termini di strumenti per l'espressione del pensiero. Se d'altra parte si afferma la loro interdipendenza, occorre cercare di spiegare in che modo linguaggio e pensiero si determinano reciprocamente e, come sostiene Dummett,

«Il linguaggio è allo stesso modo strumento di comunicazione e veicolo del pensiero: è una questione di orientamento importante nella filosofia del linguaggio sapere quale ruolo noi assumiamo come prioritario» (Dummett 1986, p. 470).

2 – La visione ermeneutica della relazione tra linguaggio e pensiero

2.1. Il pensiero nella tradizione ermeneutica

Sebbene la filosofia analitica del linguaggio ordinario abbia reso importante la tesi di un legame intrinseco tra pensiero e linguaggio, non ne ha comunque la paternità. Questa tesi si ritrova molto prima nella filosofia tedesca, soprattutto in quella presentata nella tradizione ermeneutica, che certamente ha influenzato Wittgenstein (Laffont, 1999).

Originariamente questa filosofia rappresentava una reazione⁸ a una concezione un poco troppo limitata e razionalista del pensiero e del linguaggio, e soprattutto della loro interrelazione. Questa reazione si basa essenzialmente su tre argomenti:

- a) la razionalità classica è troppo pura, cioè distaccata dall'esperienza sensibile del soggetto che conosce;
- b) questa razionalità è autonoma rispetto alla percezione (visiva, uditiva e corporea), gesto delle sue emozioni e delle sue credenze);
- c) essa non ha legami con il linguaggio.

Ciò che invece si propone è, come dice Hamann, una tesi nella quale il linguaggio è definito come:

«l'unico e ultimo organo e criterio della ragione» (Hamann MK, pp. 206-207).

Questa concezione del pensiero e dell'interrelazione con il linguaggio trae origine dal dibattito fra Hamann e Herder su Rousseau, sull'empirismo di Condillac e sugli ideologi francesi. Gadamer (1996) fa addirittura risalire questa posizione filosofica alla teoria del *verbum mentis* della scolastica, al nominalismo di Occam e al rappresentazionalismo di Nicola Cusano. Per tutta questa tradizione ermeneutica, in effetti, il linguaggio svolge un ruolo originale e importante nel funzionamento e nella costruzione del pensiero.

⁸ Questa reazione è tipica della posizione che Berlin (1965), Taylor (1975) e altri hanno chiamato espressionismo, la cui tesi principale riporta l'attenzione sulla persona *in toto*, sulle sue emozioni come sul suo contesto sociale, cultura, ecc.

Fin dall'inizio di questa tradizione filosofica, Hamann, Herder, Humboldt, Schleiermacher, Dilthey, Boeckh, Droysen, attribuiscono un ruolo dominante al linguaggio nell'organizzazione del pensiero. Questo tema sarà ulteriormente esplorato da Heidegger, Gadamer, Habermas, Apel e anche Ricoeur. Come diranno Heidegger e Gadamer, il linguaggio non fa che esprimere il pensiero. Esso è l'operazione principe dello spirito nel suo essere al mondo.

Per comprendere questa tesi dell'interrelazione linguaggio-pensiero, dobbiamo tuttavia svilupparne i principali argomenti per coglierne il punto centrale. Cominceremo con quelli che articolano la concezione del pensiero per finire con quelli che articolano la concezione del linguaggio.

Non possiamo presentare qui tutte le tesi e le posizioni degli autori che difendono questo legame intrinseco tra pensiero e linguaggio. Ci concentreremo essenzialmente sulle formulazioni, che negli autori che risalgono alle origini dell'ermeneutica, in particolare Hamann, Herder e Humboldt, esplicitano meglio gli argomenti che la sostengono. Sono questi pensatori ad aver posto gli argomenti fondanti della dimensione cognitiva del linguaggio, mentre gli autori più recenti, come Gadamer, Habermas e Apel si collegano a queste posizioni fondatrici e prendono in esame soprattutto la dimensione comunicativa o pragmatica del linguaggio. Heidegger farà spesso da ponte fra le due tendenze.

2.1.1. Il pensiero è una forza specifica (denkende Kraft) dell'uomo

La formulazione ermeneutica originaria della concezione della mente usa una metafora che mira ad esprimere la potenza della razionalità umana come «forza» naturale. Nelle sue prime formulazioni la tradizione ermeneutica si definiva essenzialmente in una prospettiva epistemica, piuttosto che in una visione ontologica come la presenterà più tardi Heidegger.

Così per Herder, l'uomo è una forza «animata» (*Seelenkräfte*). È un essere di natura, come riteneva Rousseau, ma è più di questo: è anche ragione:

«se l'uomo avesse gli istinti [Triebe] degli animali, non potrebbe avere ciò che in lui, ora chiamiamo ragione; poiché questi stessi istinti porterebbero le proprie forze così oscuramente su un solo punto, che non vi sarebbe più libero campo di coscienza [Besinnungskreis]» (Herder TOL, p. 52, Mg. p. 73).

Ora questa forza pensante è un fascio di più forze che spesso vengono chiamate in maniera differente:

« Si chiami come si vuole tutta questa disposizione delle sue forze [Kräfte]: intelletto [Verstand], ragione [Vernunft], coscienza [Besinnung], ecc., purché non si considerino questi nomi come forze distinte, o come semplici accrescimenti gradualmente delle forze animali: la cosa mi interessa poco» (Herder. TOL p. 52 Mg. p. 73).

Inoltre, tutte queste forze non operano in maniera isolata. Al contrario, occorre vederle come una «disposizione» unificata dell'anima in rapporto alla sua sensibilità e ai suoi istinti.

«Secondo nozioni più rigorose, il carattere razionale [Vernunftsigkeit] dell'uomo, quello della sua specie, è un'altra cosa: è tutta la disposizione della sua forza pensante [denkende Kraft] in rapporto con la sua sensibilità e i suoi istinti» (Herder, TOL p. 52; Mg. p. 73).

Certo, si possono distinguere delle operazioni, a scopi di analisi e farne delle entità «metafisiche»⁹, a scopo di analisi e farne delle entità, «metafisiche». Ma in ultima analisi, occorre vedere queste forme come una sola forza cioè una forza pensante integrata (*denkende Kraft*).

«Dappertutto l'anima opera nella sua unità indissociata» (Herder, TOL p. 52 Mg. p. 73).

Così, l'intelligenza (*Witz*) sarà la forza dello spirito in quanto essa fa appello all'immaginazione, l'intuizione, ecc. La ragione (*Vernunft*) a sua volta sarà questa stessa forza dello spirito, ma in quanto operante sulla sensibilità¹⁰.

Infine, la coscienza (*Besonnenheit*), sarà questa forza stessa, ma vista nella sua capacità riflessiva¹¹. Questa riflessività è per l'uomo una proprietà caratteristica ed essenziale della specie. Essa si manifesterà in modi diversi e più particolarmente nella sua libertà di scelta¹².

Così, il pensiero (*Denken*) non è dunque un aggregato di forze isolate, ma è un insieme di forze integrate. L'intelligenza, la ragione, la coscienza, l'immaginazione, la sensibilità, l'emozione formano un tutto organico, un «sistema».

«Unità e coesione! Proporzione e ordine! Un tutto! Un sistema!» (Herder; sws.; V,69; Mg. p. 88).

⁹ «Tutte le forze della nostra anima e di quelle degli animali non sono altro che astrazioni, operazioni [*Wirkungen*] metafisiche! Le si dividono perché non hanno potuto essere considerate tutte insieme dal nostro debole spirito: formano dei capitoli, non perché operino come questi capitoli, ma perché probabilmente è in questo modo che un principiante de le spiega meglio» (Herder TOL, p. 52. Mg p. 73).

¹⁰ «il carattere razionale [Vernunftsigkeit] dell'uomo [...] è tutta la disposizione della sua forza pensante [denkende Kraft] in rapporto con la sua sensibilità e i suoi istinti» (Herder, TOL, p.54 Mg, p. 75).

¹¹ «Questa creatura è l'uomo, e tutta questa disposizione della sua natura, noi, per evitare le confusioni con le forze razionali propriamente dette, la chiameremo riflessione [*Besonnenheit*]. Se l'uomo non fosse un animale istintivo, occorrerebbe, in virtù del libero esercizio della forza positiva della sua anima, che egli fosse una creatura che riflette» (Herder, TOL, p. 55 Mg. p. 76).

¹² «L'uomo fa prova di riflessione [*Reflexion*] se la forza della sua anima [*Seelenkrafte*] si esercita abbastanza liberamente perché possa, in tutto l'oceano di sensazioni che PAR tutti i sensi la percorrono dal suo rumore, isolare, se posso dire, un'onda, trattenerla, dirigere l'attenzione su di essa, ed essere cosciente [*bewusst*] di esercitare la propria attenzione» (Herder, TOL, p. 55 Mg. p. 76).

Tutte queste forze sono disposizioni che rappresentano per l'uomo ciò che implica l'istinto è per l'animale. Il pensiero forma un tutto unico mediante l'unità, la coesione, l'organizzazione e l'ordine di tutte queste forze¹³.

21.2. Svelamento del mondo

Humboldt vede tutto questo organico, questa *forza* unificata come il fondamento del lavoro (*Kraft*) mentale o, come egli dice, dello spirito stesso cioè della *Geist*. Tuttavia, questo lavoro mentale non è né isolato né autonomo e opera sempre *su* qualche cosa. È quanto implica la metafora stessa della forza e del lavoro. Il lavoro è il risultato di una forza; è sempre applicato a qualche cosa. Il lavoro in questo senso è un concetto relazionale. Allo stesso modo, la mente, in quanto forza o lavoro, è in relazione con un'altra cosa. E questa altra cosa è il mondo nel quale la mente esiste e agisce.

Questa tesi dell'interazione della mente con il mondo ha la sua origine nella critica di Hamann a Platone che più tardi sarà ripresa da Schleiermacher. Il mondo, dice Hamann, criticando Platone, non ci è rivelato. Noi non siamo dei, siamo mortali e, aggiungerà Schleiermacher, non abbiamo accesso alle idee in modo puro, per rivelazione e partecipazione. Occorre svelarlo, e questo lavoro di svelamento è complesso. Per comprendere questo concetto di rivelazione del mondo, occorre rifarsi ad Herder che l'esplicita tramite il concetto di *cerchio d'azione* dell'animale. Così, dirà:

«Ogni animale ha il suo cerchio, al quale appartiene fin dalla nascita, nel quale entra immediatamente, nel quale rimane per tutta la vita, e muore»
(Herder TOL, p. 46, MG, p. 68).

E aggiungerà questa piccola espressione, divenuta così importante nell'ermeneutica:

«Il suo mondo è là!» (Herder TOL, p. 46; MG, p. 68).

Questo cerchio non è determinato prima di tutto dalla natura fisica che compone l'ambiente, ma dai mezzi di interazione che l'animale possiede relativamente al suo ambiente. In altri termini, il cerchio non è l'ambiente in quanto tale, ma ciò che in questo ambiente è ciò a cui l'animale ha accesso mediante l'istinto che gli è proprio. E in questo caso, il mondo dipende innanzitutto dai sensi dell'animale, da ciò mediante i quali è messo in contatto. Più il cerchio degli animale è vasto, più i suoi sensi sono diversificati:

¹³ “Messa in ordine [*Richtung*], concatenamento [*Einrichtung*], relazionalità [*Verhältniss*], adeguamento [*Massigung*]” (Herder, sws:, V, 69 MG, p. 88).

“L'unità dell'anima è in gioco. L'anima è una ‘forza pensante, indivisa’. Disposizione con altri termini che si collegano semanticamente all'organico: *Bestimmung* (che qui raddoppia ‘Disposizione’)” (Herder, sws:, V, 69 MG, p.88).

«È tuttavia singolare che più i sensi degli animali sono acuiti, più forti e più sicuri sono i loro istinti [Triebe] e più ammirevoli le loro opere: più ristretto il loro cerchio, più uniforme il loro lavoro. Ho seguito questo rapporto e trovo dappertutto, osservata in maniera ammirevole, una proporzione inversa tra la minore estensione dei loro movimenti, elementi, nutrimento, conservazione, riproduzione, educazione e società, da una parte, e, dall'altra, i loro istinti [Triebe] e la loro arte. L'ape nel suo alveare costruisce con una scienza che Egeria non poté insegnare a Numa; ma, fuori da questi alveoli e fuori dalla sua attività in questi alveoli, essa non è niente. Il ragno tesse con l'arte di Minerva, ma tutta la sua arte si esercita nello spazio ristretto della sua ragnatela.» (Herder TOL, p. 46, MG, p. 68.

In altri termini, il mondo è il cerchio delle azioni possibili nell'ambiente di vita dell'animale.

Per rimanere nella metafora geometrica, il *cerchio* di vita dipende dal *raggio* d'azione. Più gli oggetti sui quali si posa l'azione sono molteplici o, ancora, più le azioni sono diversificate, meno stabile e costante è il modo di vita. Inoltre, di conseguenza, la sensibilità e l'attenzione dell'animale sono divise e indebolite.

«Più le operazioni e le vocazioni degli animali sono diversificate, più la loro attenzione si distribuisce su più oggetti e più il loro modo di vita è incostante. In breve, più la loro sfera è grande e diversificata: più vediamo la loro sensibilità dividersi e indebolirsi» (Herder, TOL, p. 46, MG, p. 68).

Detto più semplicemente, tanto più il mondo è diversificato, tanto più il lavoro «mentale» è complesso.

Ma questo lavoro «mentale» è particolare. In effetti, l'animale si bagna sempre in una «molteplicità senza unità» (Herder, TOL. P. p. 25), cioè nella gestione della molteplicità degli afflussi o stimoli, non vi è «unità» che possa essere manipolata come tale. Detto altrimenti, la gestione della molteplicità si fa senza distanza e senza riflessività. L'animale gestisce i diversi afflussi provenienti da questo cerchio di vita, generalizzandoli in maniera riflessa.

2.1.3. La rappresentazione

Più il mondo dell'animale è complesso, più azioni deve compiere l'animale, più questo deve possedere delle «forze mentali» o compiere un «lavoro mentale». In ragione della molteplicità delle sue azioni nel tempo e nello spazio, esso dovrà essere dotato di un potere che tenga conto di questo flusso temporale e di questa dispersione nello spazio. La sua «forza mentale» deve includere la capacità di rappresentarsi questo mondo nel tempo e nello spazio. Ad esempio, deve poter rendersi *nuovamente presente* ciò che ha fatto ieri o, ancora, rendersi *nuovamente presente* ciò che gli sta a

fianco (per quanto non visibile). In termini classici, il suo lavoro mentale deve potersi rappresentare il mondo.

«Secondo ogni verosimiglianza e analogia, tutti gli istinti dell'arte e le attitudini innate si possono dunque spiegare a partire dal potere di rappresentazione [Vorstellungskräfte] degli animali, senza che si debbano supporre delle determinazioni cieche (come ancora recentemente ha fatto Reimarus) e che rovinano ogni filosofia» (Herder TOL, p. 46 MG, p. 68).

Humboldt riprenderà questa stessa idea. Per comprendere, occorre una rappresentazione analogica (*analogon*).

«Ogni comprensione (Begreifen) di una cosa presuppone come condizione della sua possibilità che colui che comprende possieda al primo colpo una rappresentazione analogica di quanto sarà poi effettivamente compreso, un accordo (Übereinstimmung) originario preliminare tra il soggetto e l'oggetto» (Humboldt, Über Goethe, Herman und Dorothea (1798) Werke II, p. 145).

Lo stesso problema si pone nell'uomo. Anch'egli interagisce con l'ambiente, ma, per lui, il «mondo» è ben più complesso di quello dell'animale. Certamente l'uomo, come l'animale, è messo a confronto con la natura e deve gestire i suoi molteplici afflussi o stimoli. Inoltre, egli vi interviene in molteplici modi. Deve eseguire numerosi compiti che si svolgono nel tempo e nello spazio. La sfera a lui propria, il suo cerchio d'azione non è dunque unico, uniforme, ma distribuito.

«Le forze della sua anima [Seelenkräfte] sono sparse nel mondo; nessuna direzione delle sue rappresentazioni prende di mira una sola cosa» (Herder, TOL 48 MG, p. 70).

«(L'uomo non ha una sfera tanto uniforme e ristretta da trovarsi di fronte a un solo compito: è circondato da un mondo di occupazioni e di vocazioni. I suoi sensi e la sua organizzazione non sono affinati in vista di una sola cosa: vi è un senso per ogni singola cosa e dunque, naturalmente, per ogni singola cosa, un senso più debole e più ottuso» (Herder TOL 48; MG, p. 70).

Di conseguenza, il lavoro mentale che egli deve compiere richiede una forma di rappresentazione che corrisponda alla complessità della sua interazione con il mondo.

«Se l'uomo possiede un potere di rappresentazione [Vorstellungskräfte] che non si limita alla costruzione di una cella o di una ragnatela, ma nemmeno uguaglia in questo cerchio le attitudini innate degli animali: è proprio per questo che è dotato di un orizzonte più vasto» (Herder, TOL 51 MG, p. 73).

In breve, l'ambiente causa degli atti mentali di natura rappresentativa, ma essi hanno una loro specificità e non sono non è una semplice reazione che si rinforza con il tempo e con la ripetizione. Vi è in gioco un lavoro specifico. Detto altrimenti, in un agente cognitivo uno stesso ambiente può essere causa di una rappresentazione, ma questa rappresentazione ha una struttura propria.

2.1.4. La sintesi

Di che natura è il lavoro della mente che si realizza nella rappresentazione? La teoria della rappresentazione che svolgeremo non seguirà le orme di Brentano (1874), per il quale il rappresentazionale è una «intenzionalità», cioè qualcosa che resta al suo posto e che spesso, in un empirismo riduzionista, sarà interpretato come una immagine o copia soggettiva del mondo. In questa visione delle cose, l'uomo, al contrario dell'animale, deve dare unità al sua attività di cogliere il molteplice. La rappresentazione deve imporre un'unità alla molteplicità. Essa non è uno stato mentale, ma piuttosto un'operazione¹⁴ cioè una «forza», o, come dice Kant, un «atto» o un'azione. E l'atto in questione deve essere concepito non come il gesto di un agente, ma come un'«energia» (*energia*) o un lavoro della mente. Questa operazione è una *sintesi* delle molteplici sotto-rappresentazioni che la compongono.

«Per sintesi, in senso generale, io intendo l'azione del mettere insieme differenti rappresentazioni e del cogliere in una sola conoscenza ciò che è molteplice» (Kant, KRP, A 77, B 103).

Così, in questa visione «dinamica», la rappresentazione è innanzitutto una operazione di riunione, di organizzazione integrativa del molteplice. Ad esempio, al livello dei sensi, Herder si chiederà:

«Come stanno insieme la vista e l'udito, il colore e la parola, l'odore e il suono? Non tra di loro, negli oggetti; ma che cosa sono dunque queste qualità negli oggetti? Sono pure impressioni dei sensi dentro di noi; e come tali, non scorrono forse in uno stesso flusso? Siamo un sensorio comune pensante, influenzato tuttavia da più parti – è in questo che risiede la spiegazione» (Herder, TOL, p. 80, MG, p. 94).

«Nelle creature sensibili che sono colpite allo stesso tempo da tanti sensi differenti, questa riunione di idee è inevitabile; poiché tutti sensi, che altro sono se non semplici modi di rappresentazione di una stessa forza positiva dell'anima?» (Herder, TOL, p. 81 MG, p. 71).

¹⁴ A questo punto vi sarebbero molte cose da precisare sul concetto di operazione. Questa è definibile in diverse direzioni. Ma grosso modo esso è differente da una funzione e dalla realizzazione di una effettuazione di una funzione. In questo senso un'operazione della mente è uno degli atti che essa è in grado di realizzare.

Questo lavoro è dunque quello delle forze d'integrazione che operano al livello di tutta l'attività cognitiva umana: dalla sensibilità fino al livello più generale della concettualizzazione.

«È l'intera disposizione di tutte le forze umane; tutta l'economia della sua natura sensitiva e cognitiva, cognitiva e volitiva, o piuttosto – è la sola forza positiva del pensare [des Denkens], che, legata a una organizzazione fisica determinata, negli uomini si chiama ragione, alla stesso modo che negli animali diventa attitudine innata; che nei primi si chiama libertà e nei secondi diventa istinto» (Herder Tol p. 52 MG, p. 73).

Lo stesso tema si ritrova in Humboldt. Occorre spiegare l'integrazione del molteplice nell'esperienza:

«Lo spirito, appropriandosi della forma di tutto ciò che si produce, deve solo comprendere meglio la materia realmente esplorabile e apprendere a vedervi più di quanto sarebbe capace la semplice operazione dell'intendimento. È decisiva soltanto questa assimilazione tra la forma di questa esplorazione e l'oggetto da esplorare» (Humboldt, (1821), Werke, I, p. 588 trad. fr. p. 70).

Ma tutte le operazioni della mente, soprattutto quelle che dipendono dalla percezione e dalla concezione, dovranno negoziare con il diverso del molteplice, che dovranno ricondurre a una certa unità. Questo ruolo di sintesi è proprio del pensiero (*Gedanken*).

«Pensare, inoltre, esige la raccolta del molteplice nell'unità» (Humboldt, t Kawi p. 66).

Si potrebbero moltiplicare le citazioni per mostrare la presenza di questa concezione assolutamente specifica della rappresentazione come lavoro di sintesi. Si ritrova questo schema in Schleiermacher, Heidegger, Dilthey, Gadamer e Habermas, poiché questa questione del «mettere insieme»,¹⁵ dell'integrare l'esperienza, ecc. è, nella tradizione ermeneutica, al centro delle operazioni della mente. Questa tesi si collega alla tradizione filosofica classica, che ha sempre sostenuto la funzione generalizzante del pensiero. Di fatto, la sfida che pone una teoria della mente non è quella di ripetere costantemente la necessità dell'esperienza sensibile, ma di spiegare come questa esperienza sensibile e percettiva richieda un'integrazione, una 'messa in forma', che rende possibile l'azione strutturata sul mondo, e dunque una sintesi.

2.1.5. Conclusione

¹⁵ Occorre essere prudenti su questo punto e non definire in modo troppo sbrigativo questo «mettere insieme» in termini di composizione o di classificazione. Queste operazioni non sono che forme possibili del «mettere insieme» o di una sintesi.

Concludiamo brevemente l'argomento del pensiero nella prospettiva ermeneutica. Il vocabolario dell'ermeneutica oggi può forse sembrare alquanto sorpassato, poiché usa termini tradizionali come *anima*, *mente*, *ragione*, *rappresentazione*, *sintesi*, ecc. Ma una lettura moderna può estrarre da questi concetti l'emergenza di una tesi dal sapore molto attuale.

In effetti, nella prospettiva di una modellizzazione di tipo ermeneutico, un agente cognitivo umano è qualcosa di più di un animale, che non fa che reagire al suo ambiente. E non si può comprendere il suo comportamento cognitivo indipendentemente dall'ambiente nel quale egli agisce e sul quale interviene con la sua sensibilità, le sue emozioni, la sua immaginazione, ecc. cioè con tutto il suo corpo. Perciò, spiegare il comportamento umano nella prospettiva originale dell'ermeneutica implica che il pensiero opera come un essere situato in un ambiente. La parte di questo ambiente specifica a un agente cognitivo costituisce allora il «mondo» che gli è proprio.

Ma poiché questa interazione è molteplice, nello spazio come nel tempo, occorre postulare, nell'agente, una operazione interna, che può rappresentare l'informazione che questi riceve dall'ambiente. La rappresentazione non è un'immagine, o semplicemente uno *stato* intenzionale; è piuttosto un *lavoro*, vale a dire un insieme dinamico di operazioni complesse della mente, che di fronte a una moltitudine e a una diversità di apporti (*input*) è in grado di generalizzarli in una forma rappresentazionale sintetica. In questo modello, il pensiero come azione sul mondo è un'abilità di sintesi.

Ma ciò sarà sufficiente a spiegare la specificità dello spirito umano? Per la tradizione ermeneutica occorre qualcosa di più: il linguaggio.

2.2. Il linguaggio nella tradizione ermeneutica

2.2.1. Introduzione

Data la concezione della mente nella teoria ermeneutica, il problema del linguaggio emerge in essa in maniera del tutto integrata. Per tutti i pensatori di questa tradizione non esiste ragione senza linguaggio. Come dirà Herder¹⁶:

«Una ragione pura senza linguaggio è sulla terra un paese utopico» (Herder, TOL Sws, p. 357 nt.

Anche per Humboldt, il linguaggio assolve a due grandi compiti: cognitivo e comunicativo. La sua natura è complessa e la sua comprensione difficile.

¹⁶ E ancora

“Che vuol dire pensare? Parlare interiormente [...] parlare vuol dire pensare ad alta voce (Herder, TOL Sws, p. 189, nt.
“L'anima pensa con parole. Essa non solo esprime, ma si designa e ordina i propri pensieri per mezzo del linguaggio” (Herder, TOL Sws, p. 183).

«La sua attività non è quella di un calcolo (Humboldt GS 7:15 ed è il motivo per cui il suo studio è così difficile e sfugge alla scienza. Ciò che la scienza studierà sarà il prodotto finito, non la dinamica del lavoro in corso» (Humboldt GS. 7:46).

Così, egli dirà che il linguaggio non è un prodotto (*ergon*), ma un'attività (*energeia*). Gran parte della teoria ermeneutica cerca di precisare maggiormente la natura del linguaggio, ma sempre in relazione alla mente umana. Per far ciò, essa lo collegherà alla rappresentazione di cui abbiamo parlato sopra.

2.2.2. La rappresentazione e il linguaggio nell'animale

Nell'animale, l'istinto è ciò che gli consente di operare nel proprio ambiente. Questo istinto è anch'esso dotato di linguaggio, ma la sua forma è molto limitata: vi si trovano, ad esempio, gridi, ronzii, ecc. Questa limitazione del linguaggio dipende dal tipo di rappresentazioni che è proprio dell'animale.

«Ad ogni insetto, essa [la natura] prodigò ciò di cui bisognava, e in quantità sufficiente: sensi per le rappresentazioni, e rappresentazioni sviluppatasi in istinti [Triebe], organi per il linguaggio quanti gliene occorre e organi per comprendere questo linguaggio» (Herder TOL 50).

«Il linguaggio di ogni animale è un'espressione di rappresentazioni sensibili, così forti che si tramutano in istinti [Triebe]: in seguito, il linguaggio, come i sensi, le rappresentazioni e gli istinti [Triebe] è innato e immediatamente naturale per l'animale. L'ape ronzia, così come raccoglie il nettare, l'uccello canta, così come costruisce il proprio nido» (Herder TOL 50).

Detto altrimenti, poiché il *cerchio d'azione* dell'animale rispetto al suo “mondo” è relativamente semplice, ne deriva una forma semplice di rappresentazione e di conseguenza il linguaggio è meno necessario.

«Dunque, quanto più la sfera degli animali è ristretta, tanto meno essi sono tributari del linguaggio. Più i loro sensi sono acuti, più le loro rappresentazioni sono dirette verso una cosa soltanto, più i loro istinti [Triebe] sono imperiosi, più stretto è l'accordo dei loro gridi, dei loro segni e delle loro manifestazioni. È il meccanismo vivente, l'istinto sovrano che parla e che percepisce» (Herder, Tol p. 25).

Se questo mondo è molto ristretto, l'animale non avrà che poco o nessun linguaggio.

«Così, gli animali del dominio più ristretto sono persino privi dell'udito; essi sono, per il loro mondo, tutto tatto, odorato e vista: immagine completamente uniforme, tragitto uniforme, attività uniforme; essi non hanno, di conseguenza, che poco o nessun linguaggio» (Herder, Tol, p. 49 MG, p. 71).

In breve, un linguaggio è adattato alla “sfera” d'azione dell'animale nel suo mondo:

«Il linguaggio proprio di una creatura, se non è quello che è appropriato alla sfera dei suoi bisogni e dei suoi lavori, all'organizzazione dei suoi sensi, alla direzione delle sue rappresentazioni e alla forza dei suoi desideri – quale linguaggio animale è tale per l'uomo?» (Herder TOL p. 49 MG, p. 71).

Il linguaggio proprio dell'animale sarà composto soprattutto da segni esterni.¹⁷ Una pecora, ad esempio, reagirà al belato di un'altra pecora. Il belato è certamente segno di un'altra cosa, ma questo segno è esterno all'animale. L'insieme dei segni sarà distribuito nel mondo dell'animale e gli servirà per memorizzare il mondo stesso. In questa prospettiva, il suo istinto è situato nel mondo.

2.2.3. La rappresentazione e il linguaggio nell'uomo

Anche l'uomo, come l'animale, è in rapporto con il suo mondo, ma lo è non mediante il suo «istinto», ma mediante la sua mente. Poiché le sue relazioni sono complesse, le rappresentazioni che egli costruisce sono conseguentemente più complesse. E soprattutto esse gli sono interne. La forma che assume la rappresentazione gli è particolare ed è quella di una *parola* interna (*Merkwort*), che è una sorta di «analogon» della parola nel linguaggio naturale.

«Ho mostrato che non soltanto l'uso della ragione non è facile, ma che non vi è il benché minimo uso della ragione, il più elementare riconoscimento distinto, il più sommario giudizio della riflessione [Besonnenheit] che sia possibile senza una marca[Merkmal]: poiché non si può mai distinguere la differenza tra due cose che per mezzo di una terza. Precisamente questa terza cosa, questa marca diventa in seguito una parola [Merkwort] interiore: il linguaggio risulta dunque in modo del tutto naturale dal primo atto della ragione» (Herder TOL, p. 62).

«L'uomo che si è posto nello stato di riflessione che gli è proprio, e con questa riflessione [Besonnenheit] che agisce liberamente per la prima volta, ha inventato il linguaggio. Che cos'è, in effetti, la riflessione? Che cos'è il linguaggio?» (Herder, TOL p. 5)... «e che altro era se non una parola [Merkwort] interiore?» (Herder, TOL p. 62 MG, p. 82).

¹⁷ Humboldt e Gadamer criticano questa concezione del segno che diventa puramente utensile, in nel senso che non fa riferimento al suo oggetto se non in un uso esterno alla mente.

E a titolo d'esempio:

«Il suono del belato, percepito da un'anima umana come segno distintivo [Kenreichen] della pecora, diventò, in virtù di questa coscienza [Besinnung], il nome della pecora, e quand'anche la sua lingua non avesse mai tentato di balbettarlo» (Herder, TOL: 59. Nostra sottolineatura MG, p. 79).

Allora, in questa tradizione ermeneutica originaria, il linguaggio partecipa alla disposizione naturale che è la mente. Tutte le forze della sua anima, cioè quelle operazioni mentali che consistono nel pensare, riflettere, essere coscienti mettono in opera una qualche rappresentazione che è un lavoro di tipo semiotico che produce un segno interno. Evidentemente si ritrova qui qualche cosa di simile al *verbum* mentale della scolastica o del segno interno di Occam (Panaccio 1992; 2004) di cui Gadamer, nella sua ricostruzione della teoria del linguaggio, sottolineerà più tardi tutta l'importanza. Ci si avvicina ad una teoria rappresentazionale del pensiero (Fodor). Così, tra pensiero e linguaggio si tesse dunque uno stretto legame.

«tutto ciò che l'uomo può pensare può anche dirlo» (Humboldt Kawi, 433).

Il linguaggio fa allora parte della natura dell'essere pensante. Il linguaggio lo attraversa da parte a parte; vi è, dice Herder:

«Da parte a parte una trama per il linguaggio!» (Herder, SWSs, V, p. 69 MG p. 88).

«L'uomo sente con il suo intendimento e parla pensando» (SWS, V, p. 101, MG 117).

Quasi tutti gli autori della tradizione ermeneutica affermano questa tesi, ma chi la ripeterà insistentemente è Humboldt:

«Il linguaggio è l'organo di formazione del pensiero» (Humboldt, GS 7:53).

«Ne è la condizione necessaria» (Humboldt, GS 7: 55).

«L'attività intellettuale completamente mentale, completamente interna attraverso il suono si esterna nella parola e diventa percettibile al senso. Pensiero e linguaggio sono allora inseparabili l'uno dall'altro. Ma il primo è intrinsecamente vincolato alla necessità di entrare in unione con il suono verbale; il pensiero non raggiunge altrimenti la chiarezza né la rappresentazione, per diventare concetto» Humboldt, GS 7: pp. 54-55, nt).

2.2.4. Linguaggio e sintesi

Che ruolo svolge il linguaggio nella rappresentazione mentale? Per rispondere a questa domanda occorre tornare al lavoro dello spirito di cui abbiamo parlato prima: la sintesi. Non vi è pensiero, dice Humboldt, e in ciò è fedele a Kant, se non vi è un lavoro di creazione di forme universali, di forme generali:

«Nessun pensiero, nemmeno il più puro può aver luogo senza le forme universali della sensibilità; soltanto mediante queste ultime noi possiamo afferrare qualche cosa e, nello stesso tempo, tenere a mente dei pensieri» (Humboldt, GS VII 581-582, nt.).

È proprio a questo punto che interviene il linguaggio. Il suo ruolo è quello di trasformare ciò che si dà come materiale, individuale, accidentale e in un mondo ideale, spirituale, universale e necessario:

«La generazione del linguaggio è fin dall'inizio, un processo sintetico nel vero senso del termine» (Humboldt, W. GS 95, nt).

«La natura del linguaggio consiste nell'aderire a tutto ciò che esiste, corporeo, individuale o accidentale, e nel trasferirlo ad una realtà ideale, spirituale e necessaria, dandogli una configurazione che ne evoca l'origine... Il linguaggio eleva tutto per inavvertenza, come per sé stesso, a un livello più universale e più alto; e, dall'altro lato, lo spirituale non può asserire se stesso se non per mezzo del linguaggio» (Humboldt in "Über Denken und Sprechen", VI pp. 124-125 nt).

Il linguaggio sostiene la sintesi, esprimendo nelle proprie forme l'universale e il generale. In un certo senso, esso permette di «nominare» il risultato dell'operazione di sintesi e di trattarlo come un oggetto in sé. Consente alla mente di distanziarsi rispetto a quanto produce, cioè alle sue rappresentazioni interne o al suo pensiero, e di trattarli come oggetti in sé.

«Il suono è ciò che permette di separare la rappresentazione e di farne un oggetto in sé per il pensiero» (Humboldt GS 7: 55).

Infine, il linguaggio permette al pensiero di operare su questi oggetti e di costruire così la dinamica razionale del pensiero.

«Ciò che è la costituzione sensibile delle unità nelle quali certe parti del pensiero sono raggruppate per essere poste come oggetti davanti a un soggetto o ancora di essere opposte ad altre in seno a una totalità è, nel senso più ampio della parola, il linguaggio» (Humboldt GS 7: 55).

Questa funzione del linguaggio gioca un ruolo essenziale nell'attività del pensiero poiché ancora la riflessività del pensiero. Per il pensiero, riflettere è poter prendere una distanza in rapporto ai prodotti delle operazioni dello spirito. Nominando interiormente i risultati delle operazioni della mente, il pensiero può prendere una distanza.

«Il linguaggio emerge immediatamente e simultaneamente con il primo atto di riflessione» (Über Denken und Sprechen, Humboldt GS, VII 581-582).

E:

«È in questo modo (il linguaggio e il suono) che la rappresentazione mentale, che è soggettiva è trasformata in una oggettività reale» (Humboldt GS 7: 55-).

«La generazione del linguaggio è, fin dal suo inizio, un processo sintetico nel vero senso del termine, nel quale la sintesi crea qualche cosa che non esisteva prima di qualsiasi parte costitutiva» (Humboldt, GS, p. 97).

Soltanto il linguaggio ha il potere di realizzare questa sintesi per lo spirito:

«L'attività dei sensi deve combinarsi sinteticamente con le azioni interne dello spirito, e questa combinazione produce la rappresentazione che diventa un oggetto nei confronti del potere soggettivo, ed è percepita nuovamente come tale, e lo contraccambia. Ma per far ciò il linguaggio è indispensabile... Così, la rappresentazione è trasformata in un mondo oggettivo, senza essere privata di soggettività quanto al contenuto. Soltanto il linguaggio può realizzare ciò, e senza questa trasformazione, l'atto di formare dei concetti è impossibile. Così, indipendentemente dalla comunicazione da uomo a uomo, il linguaggio è una condizione necessaria per pensare l'individuale in un isolamento solitario.» (Humboldt GS 7 VI, p. 56).

2.2.5. Linguaggio e svelamento del mondo

Il linguaggio, per questa sua funzione di generalizzazione e di universalizzazione, «parla» del mondo in una certa maniera. Ogni generalizzazione presenta la sua specificità e il linguaggio ne parla da un certo punto di vista.

La tradizione ermeneutica infatti dirà che questo rapporto del linguaggio con il mondo è uno *svelamento del mondo*. Il linguaggio in senso tecnico non riflette il mondo, non fa riferimento al mondo. Lo svela. È nel linguaggio che si rivela «la visione del mondo» (*Weltanschauung*) poiché ogni generalizzazione è un particolare punto di vista sul mondo.

«Le differenti lingue sono differenti visioni del mondo.» Humboldt kawi – 433.

«Ma il linguaggio non fa che impiantare una moltitudine indefinita di elementi materiali della natura verso l'anima: le fornisce ciò con cui ci confrontiamo con la totalità in quanto forma. La natura si dispiega davanti a noi con diverse tonalità, tramite le nostre numerose impressioni e diverse molteplicità e con una chiarezza luminosa. La nostra riflessione successiva scopre delle regolarità in maniera congenita alla nostra forma mentale.» (Humboldt Kawi p. 59 nt).

Il linguaggio è un mezzo sensibile che è allo stesso tempo un lavoro umano e un'espressione del mondo» (Humboldt T, SS P. 179).

Questo tema sarà evidentemente ripreso dalla filosofia ermeneutica recente:

«al di fuori dell'esperienza del mondo nel linguaggio non vi è luogo del quale il linguaggio potrebbe diventare un oggetto» (Gadamer: TM, p.452).

Heidegger dà vita a questo tema con una di quelle formule che sa costruire così bene:

«Il linguaggio è la casa dell'essere e il rifugio dell'essenza dell'uomo» (Heidegger, Lettre sur l'humanisme: 18).

Ciò che è espresso nel linguaggio, il suo significato o più tecnicamente il suo senso, è collegato direttamente all'attività di sintesi del pensiero. Il significato diviene in questo modo rivelazione e svelamento del mondo. Il significato è direttamente collegato all'attività di sintesi del pensiero. Nel linguaggio il significato non è come tale il riferimento (gli oggetti nel mondo), ma è il risultato dell'attività cognitiva che permette a questi oggetti di esistere per lo spirito umano. Senza questa attività, gli oggetti del mondo non sono che oggetti dell'ambiente. Heidegger dirà d'altronde molto bene:

«La designazione degli esseri per mezzo di un nome non può essere compresa nel senso che si dà un nome a qualcosa che innanzitutto si conosce, ma piuttosto nel senso che è soltanto mediante il nominarla che si stabilisce che cosa è questa entità» (Heidegger, Holderlin und Wesen das Dichtung. Heidegger NT p. 41).

Nel linguaggio il significato non viene dunque per primo, per una convenzione, e nemmeno per la sua funzione di riferimento. Esso dipende direttamente dal lavoro della mente nel e per il linguaggio. Se il mondo è svelato, o se il riferimento a un mondo è possibile mediante il linguaggio ciò avviene grazie al lavoro della mente che opera la sintesi. In questa prospettiva, il significato dipende dalle operazioni dello

spirito che il modo proprio dell'uomo di essere nel mondo: essere situati nel proprio mondo.

La problematica del linguaggio nella tradizione ermeneutica non si ferma al problema del suo rapporto con il pensiero. Se così fosse la teoria condurrebbe al solipsismo, poiché ogni individuo creerebbe le proprie sintesi e le esprimerebbe con parole, frasi, o un discorso che gli appartenerrebbe in proprio. Per la tradizione ermeneutica, il linguaggio non ha soltanto una funzione cognitiva, ma possiede anche una funzione comunicativa, e questo apre la porta a tutta la problematica della dimensione sociale del linguaggio.

In effetti, il linguaggio non è soltanto una faccenda individuale, ma è socialmente condiviso¹⁸.

Ogni prodotto del linguaggio (enunciato, frase, discorso, dialogo, ecc.) deve essere compreso e interpretato, il che esige comunicazione, dialogo, scambio e collaborazione. Ed è attraverso il dialogo, la conversazione, i testi, che le sintesi personali costruite nel pensiero sono confrontate, paragonate, adattate, e infine scambiate. In questo senso, anche il rapporto soggettivo del linguaggio con il pensiero dipende dalla negoziazione e dalla presenza dell'altro, cioè dalla collaborazione e dalla cooperazione con gli altri interlocutori o, per usare la terminologia hegeliana dal riconoscimento dell'altro nel suo dire. L'assegnazione di un significato a una forma linguistica non è dunque una questione personale. Essa è, come sostiene così ardentemente Habermas, una cooperazione. Il linguaggio non solo partecipa dell'epistemico, ma si allaccia anche all'etico. Parlare è anche comunicare; è raggiungere l'altro nella rivelazione del proprio mondo.

2.2.6. Conclusione

Dalla teoria del linguaggio che abbiamo esposto sopra si vede come la concezione ermeneutica del linguaggio offre una visione assai aperta. Secondo questa teoria, il linguaggio (*die Sprache*) non si riduce alla lingua (*Sprachlichkeit*); ma, come dirà Schleiermacher occorre includere tutte le forme che il linguaggio può prendere. Il linguaggio è il

*«corpus di tutti i discorsi effettivamente fatti e sempre possibili che vanno dalle parole che hanno un contenuto o una funzione fino ai generi letterari»
(Schleiermacher Vtr f p. 73).*

In questa prospettiva più globale, il problema del riferimento, tanto caro alla tradizione logica e analitica, è secondario. Esso non scompare, ma è situato in seno a

¹⁸ Hottois (1989), nei suoi scritti sulla tradizione ermeneutica le rimprovererà di essere solipsista e soggettivista: Ma ci sembra che questa accusa non tenga conto della riflessione, ormai divenuta classica attualmente, sul ruolo determinante del dialogo e della comunicazione nella costruzione del senso del linguaggio.

una sfera complessa di operazioni del pensiero, la quale non si riduce per nulla al riferimento alle cose. Il riferimento non è che una forma particolare delle operazioni che il linguaggio permette.

«Il ritratto del linguaggio come puro disegnatore di oggetti, già percepiti in sé stessi non è sostenuto da un esame di ciò che genera il linguaggio come prodotto» (Humboldt. Kawi, p. 59).

Gadamer insisterà sul fatto che la riferimento è diventata così dominante nella teoria che si è giunti a pensare che la parola facesse parte delle cose mentre di fatto appartiene alle operazioni dello spirito:

«Il ruolo referenziale del linguaggio è così forte che la parola fa quasi parte delle cose. Il termine 'onoma' che significa nome e più specificatamente nome proprio. Il nome proprio appartiene alla cosa» (Gadamer: TM p. 405).

3. La concezione della relazione linguaggio-pensiero nella visione fregeiana

Come si è visto nella sezione precedente, una tesi centrale della tradizione ermeneutica è che il linguaggio è intrinsecamente legato al pensiero. Non vi è pensiero senza linguaggio. Ma questa tradizione non propone veramente modelli tecnici per descrivere il funzionamento effettivo del linguaggio in rapporto al pensiero se non in una prospettiva pragmatica sociale.

Nella tradizione analitica di ispirazione fregeiana, anche la filosofia del linguaggio propone una tesi sul rapporto tra linguaggio e pensiero. Anche qui, come nella tradizione ermeneutica, è «impensabile» che il pensiero possa esistere al di fuori dal linguaggio. Ma il percorso per elaborare un modello di questa relazione è tutt'altro di quella che si trova nella tradizione ermeneutica. Il percorso è inverso. L'analisi parte dal linguaggio e risale al pensiero, per scoprire in che modo il linguaggio si iscrive nelle operazioni di pensiero. Vi è una sorta di subordinazione del pensiero al linguaggio.

Per presentare gli argomenti che suffragano questa tesi, ci concentreremo unicamente sull'autore dal quale essa ha origine. Come punto di ancoraggio della nostra analisi prenderemo soprattutto Frege, ma, vista la complessità delle sue posizioni filosofiche, la nostra presentazione sarà più dettagliata che nel caso della tradizione ermeneutica.

3.1. La visione fregeiana della relazione linguaggio-pensiero

La questione della relazione del linguaggio con il pensiero è trattata molto indirettamente nella filosofia di Frege e passa attraverso la logica. In effetti, sebbene si attribuisca spesso a Frege l'origine della riflessione contemporanea sul linguaggio

(Dummett, 1973), occorre tenere presente che questo progetto fondamentale, sul quale Frege lavorò per quaranta anni e la cui pubblicazione finale ebbe luogo solo nel 1919 (*Investigations Logiques*), riguarda la comprensione degli enunciati matematici e non quelli del linguaggio naturale. Non era forse lo scopo della *notazione concettuale* (*Begriffsschrift*), evitare le difficoltà del linguaggio naturale e costruire un «*ratiocinator*» per il trattamento delle verità o pensieri logici? Idea che, come si sa, si avvicinava alla *lingua caratteristica* di Leibniz. Frege dubitava della qualità del linguaggio naturale e spesso presentava le sue analisi del linguaggio naturale al solo scopo di illustrazione di problemi logici. Raramente il linguaggio naturale è da lui studiato per sé stesso. In questo senso, Frege non è un linguista o un filosofo del linguaggio: è prima di tutto un logico-matematico. Ma è attraverso questo va e vieni¹⁹ tra linguaggio logico e linguaggio naturale che appare la questione del pensiero (in tedesco *gedanke* e in inglese *thought*).

Per esporre le sue ricerche logiche Frege fa appello, come è noto, a due concetti chiave, quelli di *senso* e *riferimento*, (*Sinn* e *Bedeutung*, pubblicato nel 1892). Questi due concetti emergeranno dalla soluzione data al problema dell'identità tra due simboli in un sistema aritmetico: e cioè, come spiegare che si può, in una formula aritmetica, affermare l'identità tra i due simboli $a=b$? Qual è il significato di un enunciato del genere?²⁰ Si tratta della stessa questione che può essere posta anche ad enunciati del linguaggio naturale, come per il celebre esempio:

«*La stella del mattino è la stella della sera.*»

Per rispondere a questa questione Frege propone i concetti di *senso* (*Sinn*) e di *riferimento* (*Bedeutung*)²¹ e per primo apre la questione del rapporto con il pensiero.

3.2. Il senso e il linguaggio

Malgrado la dominanza del concetto di riferimento nelle teorie semantiche d'ispirazione fregeiana, il concetto di senso rimane tuttavia uno dei concetti più importanti. Come nel caso del riferimento, questo concetto emerge dal problema logico dell'identità delle espressioni di un linguaggio. In effetti, se nell'analisi degli enunciati si dice che vi è uno stesso riferimento, allora occorre trovare la natura della differenza tra i simboli presenti nei due membri dell'equazione o nei due termini legati

¹⁹ Ma le applicazioni che egli fa al linguaggio naturale sono così ricche e rivelatrici del funzionamento di questo che saranno usate da altri ricercatori per approfondirne la natura e il funzionamento. Saranno soprattutto Wittgenstein e Russell ad iniziare il trasferimento delle categorie di Frege per applicarle in modo originale al linguaggio naturale. L'impre-sa sarà ulteriormente affinata, fra gli altri, da Tarski, Montague e Davidson.

²⁰ Si osserverà che questi problemi non sono di natura aritmetica. Le risposte non fanno progredire né dimostrano alcun teorema di logica in quanto tale. Si tratta di interrogativi metateorici circa la natura e l'identità fra segni aritmetico-algebrici; è essenzialmente un problema semiotico nel senso classico del termine.

²¹ Non riassumeremo qui il concetto di riferimento sperando che la maggioranza dei lettori ne conoscano i termini essenziali. Semplicemente, ci limitiamo a considerare brevemente alcune delle idee centrali del concetto. In termini semplici, *riferimento* o *denotazione* (*Bedeutung*) è ciò a cui rinvia la, o rinviano le, espressioni nell'enunciato.

dal verbo essere. La risposta fregeiana è che le due espressioni offrono un modo diverso di presentare il riferimento: in termini tecnici, hanno un *sens*o differente. Il problema di questo concetto di *sens*o è tuttavia il suo contenuto teorico. Che cosa si intende per *sens*o? La definizione che Frege darà a questo concetto, e cioè: il *sens*o è il “modo di presentazione della riferimento” rimane spesso molto generale, e occorre farne l’esegesi per trovarvi le tesi teoriche soggiacenti²². Per quanto intuitivamente semplice, questo concetto di *sens*o definito da Frege come «modo di presentazione» non è così limpido come sembra. Si tratta infatti di una metafora che sarà fonte di interpretazioni diverse.

3.3. Le molteplici interpretazioni del *sens*o freghiano

Il problema del concetto di *sens*o è che Frege non fornisce criteri d’identificazione di ciò che è un modo di presentazione e dunque un *sens*o. Infatti, egli è stato relativamente sobrio nel suo esplicitare il concetto di *sens*o. Non si trovano in lui riflessioni tecniche su questo concetto. Come dice Evans, non vi sono postulati sulla natura del *sens*o:

*«Da nessuna parte, Frege ha considerato una teoria che implicherebbe una teoria per cui per ogni frase di un linguaggio vi sia un teorema della forma: ‘il sens*o di *p* è ...’» (Evans, 1982: 25).

Secondo Russell, questo concetto di *sens*o sarebbe così poco chiaro che si dovrebbe addirittura eliminarlo da una teoria semantica. In *On denotation* (1905), Russell attacca la distinzione *sens*o/denotazione. Secondo lui, soltanto la denotazione sarebbe pertinente, poiché l’importante di una teoria semantica è il rapporto degli enunciati con la verità. Ad esempio, secondo lui, soltanto la denotazione è pertinente in una espressione come «Giorgio IV voleva sapere se Scott fosse l’autore di Waverly». In effetti, se si sostituisce «l’autore di Waverly» con «Scott» si ottiene: «Giorgio IV voleva sapere se Scott fosse Scott». Ciò dimostra che cambiando i termini, ma conservando la stessa denotazione, la traduzione produce una proposizione falsa, mentre la proposizione originaria non lo era. In breve, ciò che conta nella semantica della frase è la riferimento e non il *sens*o. Ma non tutti sono così radicali. La maggioranza degli interpreti mantengono l’importanza del concetto di *sens*o. Ma essi non si intenderanno sul contenuto di esso.

3.4. Le letture classiche del *sens*o freghiano

3.4.1. Il *sens*o linguistico

²² Occorre ricordare l’orizzonte di questa definizione. In effetti, il *sens*o di una espressione non è qualcosa che dipende da un’analisi o da una descrizione empirica. Il *sens*o non è una *proprietà* dell’oggetto a cui si fa riferimento con una espressione. In questa ottica, “guaire” non è una proprietà del *sens*o della parola *cane*, con la scusa che l’animale a cui si fa riferimento guaisce. La definizione data al concetto di *sens*o dipende da una distinzione logica o semantica.

Una delle interpretazioni classiche del concetto di *senso* ha la sua fonte in Church. Qui, il senso freghiano viene identificato con il *significato linguistico delle espressioni del linguaggio*.

«Il senso di un'espressione è il suo significato linguistico, significato che è conosciuto da chiunque sia familiare con il linguaggio e per il quale non si richiede alcuna conoscenza extralinguistica: il senso è ciò che si coglie quando si dice di comprendere un'espressione» (Church, 1943: 125 nt A).

L'interpretazione data da Church in termini di «significato linguistico» di questo senso freghiano è problematica soprattutto in rapporto all'espressione «cogliere». Poiché essa non corrisponde a ciò che Frege dice tecnicamente. Per Frege, come si vedrà, ciò che è specificatamente l'oggetto di una operazione del cogliere non può essere il significato di un'espressione linguistica (semplice o complessa) in generale. In effetti, soltanto il senso di una frase e il non significato linguistico di un'espressione sono l'oggetto dell'operazione «colta» dal pensiero.

«Il modo proprio dell'espressione per un pensiero è una frase» (Frege NS, 143/PW, 131 nt).

Ciò costituisce una tesi del tutto specifica. Per Church, in questo consiste il *significato linguistico di un'espressione* che «si coglie quando si dice comprendere una espressione». Questo significato non è il pensiero, ma la definizione linguistica di un termine condivisa da una comunità e che si ritrova espressa in maniera comoda in un dizionario, cioè la sua definizione lessicale. Di conseguenza, ciò equivale a sostenere la tesi che *il senso freghiano è il significato lessicale che si ritrova in un dizionario*. Per una teoria del linguaggio una simile tesi comporta un certo numero di difficoltà importanti

In primo luogo. Se il *senso* è identico al *significato linguistico*, allora quest'ultimo è pure identico, nel caso delle frasi, a ciò che Frege chiama il «pensiero» (in tedesco: *gedanke*, in inglese: *thought*). In altre parole, cogliere il «pensiero» di una frase, che è il suo senso, consisterebbe nel conoscerne il contenuto lessicale. Le proprietà del *significato linguistico* di una frase diventano le proprietà del *senso* e quindi anche del *pensiero* espresso in questa frase. Cosa di non poca portata. Se due frasi possiedono significati linguistici identici (sinonimi) allora bisogna concludere che anche i due pensieri che esprimono sono identici e che due pensieri possono essere sinonimi! Per esempio, se si considera che *Pietro è un «animale ragionevole»* è sinonimo di *«Pietro è uomo»* allora queste due frasi hanno lo stesso senso e esprimono lo stesso pensiero.

Inoltre, se un significato linguistico può cambiare nel tempo, allora anche il suo *senso* o il suo *pensiero* possono cambiare nel tempo. Per esempio, le parole che costituiscono la frase classica: «l'uomo è un animale razionale» hanno sicuramente modificato la loro definizione lessicale dopo Aristotele. Ne consegue che il significato

di questa frase e il pensiero che vi è espresso sono cambiati? D'altra parte, se un significato linguistico è qualche cosa che è socialmente distribuita, condivisa, o comune ne consegue che anche il *sensò* e il *pensiero* sono socialmente condivisi e distribuiti. Se tale è il caso, allora una teoria del significato linguistico diventa una teoria del pensiero e inversamente.

In secondo luogo, se il *sensò* è identico al *significato linguistico*, si vede difficilmente che cosa vuol dire cogliere il significato linguistico di una frase in quanto tale. Qual è in effetti questo oggetto che è il significato linguistico di una frase? Si può certamente comprendere ciò che vuol dire il significato linguistico di un termine o di una parola (ciò che ne dice ad esempio un dizionario o una pratica sociale comune), ma rimane difficile comprendere ciò che è il significato linguistico di tutta una frase. Non può esservi un lessico del significato di tutte le frasi possibili di una lingua. E la tesi della composizionalità semantica non chiarisce questa questione; in effetti, la composizionalità è prima di tutto una tesi concernente la riferimento delle espressioni e non il significato e ancor meno il loro significato lessicale. Questa tesi della composizionalità afferma semplicemente che il riferimento di una frase (la sua verità) dipende sistematicamente dal riferimento delle sue componenti e che, nel caso della frase, il riferimento sarà il Vero o il Falso. Ma essa non sostiene per niente che il significato lessicale di tutta una frase sia dipendente dal significato lessicale di ognuna delle parole che la compongono.

In terzo luogo, se il *sensò* è identico al significato linguistico di una frase, ne consegue che il cogliere il suo *sensò* è lo stesso del cogliere questo significato linguistico. In un paese straniero, del quale non si conosce la lingua, può darsi che un poliziotto vi interpelli gridando una frase della quale cogliete il *sensò* che è quello di dirvi che non potete fare ciò che eravate sul punto di fare (attraversare la strada, ad esempio). Ma voi cogliete questo *sensò* senza peraltro che voi cogliate il significato lessicale delle espressioni che costituiscono l'enunciato. In questo caso, ancora su questa dimensione del problema, la teoria della composizionalità non ci aiuta per nulla. Poiché una teoria che spiega che cos'è l'operazione del cogliere il *sensò* di una frase, per un qualsiasi agente (umano, macchina), è del tutto diversa da una teoria che spiega l'atto del cogliere il *significato linguistico* delle espressioni che la compongono. Infatti, per essere in grado di dire che il *sensò* delle frasi è il significato accumulato o composto dei significati lessicali, occorrerebbe, oltre a una teoria della composizionalità, una teoria della relazione del pensiero con il significato lessicale. Ciò che Frege non ha fornito. La teoria fregeiana non offre che una tesi della composizionalità semantica riguardo alla verità delle frasi, e non una teoria della composizionalità dei significati lessicali riguardo al pensiero espresso nelle frasi.

«La ricerca del senso delle parole è una ricerca del pensiero espresso da una frase; la preoccupazione per il pensiero è diretta allo studio del senso ossia contenuto delle frasi se si prende coscienza che non vi è che una sola maniera per il pensiero di esprimersi nel linguaggio e cioè: la frase» (Frege NS, 18g/Pti, 1 X74 n.)

In breve, una *teoria del senso* non può essere semplicemente una teoria della attribuzione dei significati linguistici alle espressioni, cioè del tipo: *il significato di X è Y*.

Così dunque, si tratta di due questioni differenti, quella di sapere come un agente coglie il senso di una frase particolare e quella di sapere come una lingua, per una comunità data, assegna e condivide il significato di una parola di questa lingua.

Ancor più radicalmente, una teoria dell'assegnazione del significato linguistico presuppone che si sia risolto il problema della semantica come teoria della comprensione e della produzione del senso. Detto altrimenti, il significato linguistico²³ che bisogna dare alle parole in una frase dipende in definitiva dal pensiero che è espresso e non reciprocamente.

Non si può decidere del *significato* della parola *volo* (*vol*²⁴), se prima non si è compreso il pensiero espresso in:

L'aereo vola a Chicago
Al Capone ruba/vola a Chicago.

Ancor più profondamente, se il senso di una frase non è che la composizione dei significati linguistici delle parole che ne fanno parte, allora occorrerebbe identificare il pensiero che è espresso a questa composizione dei significati linguistici.²⁵

Inoltre, vi è spesso in una frase enunciata più del semplice pensiero che vi è espresso:

«Il contenuto di una frase va spesso al di là del pensiero che è espresso» (Frege LII, 64/10, nt).

Ad esempio, vi è il tono, l'associazione delle credenze, la connotazione, ecc.

In quarto luogo, ed è la critica di Carl (1994), l'interpretazione del senso fregiano in termini di significati linguistici può determinare delle incoerenze nella teoria semantica. In effetti, si ricorderà che la tesi semantica di Frege riguarda solo le frasi dichiarative. Ora, se una certa parola si ritrovasse in frasi non dichiarative, ne conseguirebbe che il suo senso potrebbe essere differente per il fatto che non è legato come tale alla verità. Ad esempio, le parole che in una frase dichiarativa come *l'acqua è H₂O* hanno un significato linguistico specifico, potrebbero avere un significato linguistico del tutto diverso se fossero impiegate in un'interrogativa come: *“H₂O è dell'acqua?”*

²³ Occorre osservare che, in francese, da molto tempo si fa una distinzione tra il *senso* e il *significato*. Il significato è il deposito dei sensi possibili delle espressioni di una lingua, mentre il senso è ciò che l'espressione significa nel contesto in cui è usata. Un dizionario dà l'elenco dei significati possibili, ma in un particolare enunciato, una espressione può o meno avere un senso.

²⁴ L'autore qui gioca sul doppio significato della parola francese *vol* che può voler dire sia *furto* che *volo*.

²⁵ Ciò significherebbe confondere un concetto che appartiene a una teoria linguistica con un concetto che appartiene a una filosofia del linguaggio o a una teoria cognitiva.

Come dice Carl:

«È importante rendersi conto che il senso di una proposizione identificata con un pensiero non può essere considerato come il suo significato linguistico, perché in caso contrario non si potrebbe spiegare perché egli abbia attribuito alle proposizioni dichiarative un senso di tipo speciale. È ovvio che queste non differiscono in modo sostanziale dalle proposizioni imperative, ad esempio, dal fatto che abbiano un significato linguistico.» (Carl, 1994, p. 93).

In breve, rimane estremamente problematico identificare il concetto di senso con quello di significato linguistico. Così facendo, si corre il rischio di ricondurre una filosofia del linguaggio a una teoria linguistica, mentre occorre accostarla a una filosofia della mente. All'inverso, come sottolinea Rastier (1996), ciò rischia anche di confondere la semantica linguistica con la filosofia del linguaggio²⁶.

3.4.2. Il senso logico-ontologico

Una seconda interpretazione del *senso freghiano*, anch'essa molto classica, lo intende in una prospettiva ontologica (Sluga, 1975; Gabriel, 1986; Curie, 1982; 1985; Burge, 1992; Garavaso, 1991; Bell, 1996). Questa interpretazione di solito si rifà alle soluzioni del problema della verità degli enunciati a contesto obliquo, come quelli di credenza o di modellizzazione. Come ricorda un esempio classico, se qualcuno *crede che Venere è la stella della sera* e che, sebbene *la stella della sera sia identica alla stella del mattino*, non ne consegue che egli *crede che Venere è la stella della sera*. Dunque, non è perché due espressioni si riferiscono ad uno stesso oggetto che lì si può sostituire in contesti di credenze. Per risolvere i problemi logici che pone questo tipo di contesto, Frege, si sa, ha proposto che il riferimento delle espressioni in contesti di questo tipo non sia un oggetto, ma il senso stesso delle espressioni. Questa soluzione ha dato luogo a interpretazioni specifiche della natura e dello statuto del *senso*. Così, si giungerà a dire che il *senso* può essere anche un oggetto al quale un'espressione può riferirsi. Ad esempio, nel caso dei nomi propri, il senso diventerà l'insieme delle proprietà associate al nome proprio (l'interpretazione classica dei nomi propri, Searle 1969) e, nel caso delle frasi a contesto obliquo, sarà associato alla proposizione che è espressa.

Se il *senso* è un «oggetto» logico, basta solo un piccolo passo per assegnargli uno statuto ontologico. Questa interpretazione del senso è classicamente mantenuta nella semantica di tipo logico e viene spesso chiamata il senso «fregeiano». Sul piano tecnico, essa è una risposta alla questione della verità degli enunciati in contesto obliquo. Permette di trattare formalmente e operativamente le funzioni di verità complesse degli enunciati a contesto obliquo.

²⁶ Per una teoria del concetto, questo comporta possibilmente che il concetto diviene identico alla sua definizione lessicale.

Ma, sul piano ontologico, questa soluzione è molto dispendiosa. L'universo si arricchisce di una moltitudine di oggetti o di avvenimenti: ora può esistere un oggetto o un avvenimento per ogni senso delle espressioni di un linguaggio. Siccome può esserci, almeno in teoria, un nome (proprio) per ogni oggetto o avvenimento del mondo, e un predicato per una classe di tali oggetti e avvenimenti, e ognuna di queste espressioni – nome proprio o predicato – possiede un senso specifico che è anch'esso un oggetto o un avvenimento, allora l'ontologia verrà ad arricchirsi di altrettante entità. Inoltre, queste entità, che sono il senso, possono a loro volta essere nominate e classificate da un predicato (*cfr.* la forma citazionale di Quine) il cui senso può essere anche un oggetto e accrescere in proporzione l'ontologia. In questo modo l'ontologia del senso giunge ad esplodere e sorpasserà l'ontologia del mondo reale!

Oltre a queste difficoltà di moltiplicazione ontologica, questa interpretazione del senso fregeiano non chiarisce realmente l'interpretazione che occorre dare alla operazione del «cogliere il senso» delle frasi in quanto pensiero. L'importante, in questa lettura ontologica del senso, è di avere degli oggetti formalmente manipolabili.

In breve, l'interpretazione del senso in una prospettiva ontologica, per quanto utile sul piano formale, appare nettamente come un'ipotesi *ad hoc* per salvaguardare l'integrità di un modello semantico referenziale per un linguaggio logico ideale. Trasformando il senso in un'entità, il modello non spiega la relazione tra linguaggio naturale e pensiero, cioè non fornisce una risposta alla questione della natura del processo di comprensione del linguaggio, dell'influenza reciproca del linguaggio naturale sul pensiero.

Non deve sorprendere il fatto che questa interpretazione non abbia mai trovato pertinente la questione della relazione del linguaggio con il pensiero. Questa relazione è formalmente assente dal modello. Il senso, come ogni altro oggetto, è un'entità in certo mondo. Cogliere il senso è un problema psicologico e non dipende da una filosofia del linguaggio o da una logica. La logica non si interessa agli enunciati se non nella misura in cui si possa giustificare la verità relativamente ad altri enunciati. Essa non si interessa minimamente all'operazione del pensare il senso. Come dice Bar Elli, il rinnovamento della questione del senso nella prospettiva della sua connessione con il pensiero può renderlo totalmente inutile ai fini di una visione logica del linguaggio.

«recuperare la coerenza del notare il senso di Frege in questo modo si può ottenere al prezzo di renderlo nella sua interezza irrilevante per la logica » (Bar Elli, 2001: 96).

3.4.3. Il senso epistemico

Per numerosi interpreti di Frege, si può certamente vedere nel concetto di *senso* una dimensione astratta di tipo logico. Ma questo concetto di senso non può essere ridotto che a questa dimensione o funzione. Poiché il senso delle espressioni del linguaggio è anche legato al suo uso. Non emerge da se stesso nel linguaggio e non appartiene alle proprietà intrinseche delle espressioni. Questo senso è assegnato e

compreso da «menti» che parlano e comunicano. Così, una teoria del senso è intimamente legata ad una teoria della mente. Parole e frasi prima di riferire a, devono essere interpretate (nella ricezione e nella produzione) da una «mente»: devono essere comprese. Detto altrimenti, l'approccio logico-semantico, quando abbandona un linguaggio ideale, formale e artificiale, e si interessa al linguaggio naturale, quello parlato dall'uomo, postula nel suo orizzonte un pensiero o una mente che assegna un senso alle parole e alle frasi e le usa per esprimere verità e per riferire al mondo. Vi è dunque nel concetto di *senso* qualcosa di più della funzione di determinazione del riferimento. Inoltre, occorre comprendere il concetto in una prospettiva che supera la questione referenziale. Occorre aprirlo a una relazione con il pensiero, cioè a una prospettiva epistemica. Per rivelare questa dimensione epistemica del concetto di senso in Frege, occorrerà tuttavia procedere ad un'analisi tecnica abbastanza complessa di alcuni dei suoi scritti.

Nel suo celebre articolo *Senso e riferimento*, Frege collega direttamente il senso al *pensiero*, ma ciò in un quadro specifico: le questioni di identità delle frasi. In effetti, in questo quadro non basta, come è il caso dei termini e dei predicati, dire che, poiché due frasi hanno uno stesso riferimento e cioè che sono vere, esse hanno un senso differente. Occorre anche mettere all'opera la questione della comprensione del senso di queste frasi. Per esempio, sebbene «*È spero è la stella del mattino*» e «*Vespero è la stella della sera*» siano due frasi che hanno lo stesso riferimento, vi è una differenza di senso che si basa su un differente contenuto cognitivo.

In un altro articolo «*Funzione e concetto*» (1891), Frege, ancora una volta a proposito delle frasi di identità, dice che la differenza tra le due espressioni risiede nella differenza dell'*informazione* che esse portano e che ciascuna di esse non contribuisce nella stessa misura al pensiero (*thought*) della frase. Il senso appare così come una parte, un mattone (*building block*) nella costruzione della pensiero. Detto altrimenti, in questa lettura, il senso non è che un'entità astratta, contiene informazioni differenti. È in questo senso che si dice che il senso implica una dimensione epistemica, in ciò che a un certo stato mentale o informazionale soggiace una relazione.

Come comprendere più in dettaglio questa relazione del senso con il pensiero? È quanto propone un certo numero di interpreti. Tuttavia, ognuno offre una lettura epistemica in una prospettiva eminentemente legata alla teoria della mente che gli è propria. Ecco brevemente riassunte le proposizioni di alcuni di loro su questa questione.

3.4.3.1. Il senso epistemico secondo Follesdall

Follesdall (1969) è uno di coloro che sostengono più fermamente l'interpretazione del concetto di senso epistemico, che egli intende in una prospettiva *intenzionale*. Secondo lui, il senso freghiano può essere assimilato al senso husserliano

(il *nòema*). Proprio come il senso in Frege, il *nòema* è legato alle espressioni del linguaggio e differisce dal loro riferimento. E questo senso noematico presenta le stesse caratteristiche. Si tratta di un modo di presentazione del riferimento, che incontra gli stessi problemi di sostituibilità in contesto di credenze.

Di fatto, come aveva sottolineato Husserl, queste caratteristiche sono precisamente quelle delle entità intenzionali; sono cioè delle proprietà di tutte le entità il cui statuto di esistenza è di essere o di avere, secondo l'espressione di Brentano, direzionalità, cioè di essere rappresentazioni nel senso tecnico del termine. Di conseguenza, il senso non presenta unicamente dei problemi logici, ma apre la strada a questioni di intenzionalità e, dunque, di pensiero.

3.4.3.2. Il senso secondo Dummett

Nella stessa linea di interpretazione, Dummett (1973), uno dei più importanti commentatori di Frege, precisa questa interpretazione epistemica del senso in termini di comprensione.

«Una teoria del significato è una teoria della comprensione» (Dummett, 1975:101).

E la parafrasi che in Frege traduce, se non definisce, il concetto di senso deve essere compresa, secondo Dummett, in termini cognitivi. Il senso è qualche cosa che dipende dall'attività cognitiva dell'agente che parla. Il senso è relativo alla conoscenza e alla comprensione:

«Il senso di una espressione è ciò che sappiamo quando la capiamo» (Dummett 1973:293).

«Il concetto di senso viene introdotto in connessione con il concetto di conoscenza » (Dummett 1973:239).

La dimensione cognitiva tra due segni che riferiscono ad uno stesso oggetto non si situerebbero dunque al livello delle marche del segno, ma al livello dell'attività cognitiva messa in gioco dagli utilizzatori di questi segni. In effetti, secondo Dummett, Frege presenterebbe questa problematica in termini di un'attività di *comprensione*. *Sapere* che $a = b$ non è *sapere* che $a = a$. Questa attività cognitiva sarebbe specifica; essa non dipende dalla sensazione o dalla percezione, ma dalla *comprensione*. Il senso di un'espressione dipende dunque dall'attività cognitiva della comprensione.

«Una teoria del significato è una teoria della comprensione: una teoria del significato deve rendere conto di ciò che uno conosce quando conosce il linguaggio, cioè quando conosce ii significati delle espressioni e delle proposizioni del linguaggio. » (Dummett, 1973: 99).

Tuttavia, il problema che questa prospettiva pone è di comprendere la natura di questa attività cognitiva. E su questa questione sono possibili più posizioni.

Una risposta classica consiste nel vedere l'attività cognitiva propria del senso come quella che assicura la *verità* di un enunciato. È la risposta di Dummett e di Davidson. In effetti, secondo loro, l'attività cognitiva è di natura logica e non psicologica. Si tratta di una comprensione della regola legata alle condizioni di verità degli enunciati:

«Cogliere il senso di una espressione significa avere una comprensione implicita di una regola generale che rappresenta il contributo dell'espressione a ciò che si deve fare per determinare una qualsivoglia proposizione in cui compare come vera o come falsa. » (Dummett, 1973: 236).

E questa comprensione è del tipo “conoscenza”

«Non c'è alcun dubbio che, per Frege, senso è il contenuto Della comprensione, o piuttosto l'ingrediente principale di quel contenuto: è ciò che colui che conosce la lingua apprende come oggettivamente associato alle espressioni; e che la comprensione è un caso» (Dummett PIL, 1981:82).

Per di più, questa comprensione implica che si colgano delle inferenze, cioè della relazione tra proposizioni.

«È uno dei meriti di una teoria del significato che rappresenta la padronanza del linguaggio come la conoscenza di proposizioni isolate ma connesse deduttivamente che è mascherata per il riconoscimento del fatto indiscusso che un processo di derivazione di qualche sorta è implicato nella comprensione di una proposizione» (Dummett, 1975: 112).

3.4.3.3. Il senso secondo Evans

Un'altra lettura epistemica del senso è quella di Evans (1982) (e altri: Dreske 1983; Cherra, Mc Connell & Ginet 1990). Essa cerca di precisare le operazioni mentali stesse, cioè quelle che permettono la determinazione effettiva del referente. Così, l'attività cognitiva del pensiero (*thought*), è identica ad uno stato informativo.

«Per Frege la nozione di percezione dovrebbe essere costruita analogamente al contenuto di informazione che cogliamo quando comprendiamo una frase. The notion of a thought for Frege should be construed as something like the information content that we grasp in understanding a sentence» (Cherchia, Mc Connel-Ginet, 1990: 58).

In effetti, il senso di un'espressione sarebbe la dimensione *informativa* che essa contiene. Per esempio, l'espressione matematica $7 \times 7 = 49$ stabilisce una relazione di identità tra numeri. Dunque, 49 e 7×7 denotano lo stesso oggetto – così come l'equazione $49 = 49$, ma lo fanno in maniera differente, cioè ogni espressione è portatrice di informazioni differenti, poiché il loro effetto di conoscenza non è simile. Uno scolaro può *sapere* molto bene che $49 = 49$ senza *sapere* che $7 \times 7 = 49$. Detto altrimenti, il segno complesso 7×7 è portatore di informazioni differenti da quelle del segno 49 poiché i due segni non si fondano sulle stesse «credenze» o «informazioni». Essere informati su una formula non implica automaticamente che si sia informati sull'altra. Da un punto di vista semantico, anche se due simboli denotano la stessa cosa, non presentano lo stesso “senso”.

Questa interpretazione pone il problema della complessità o dell'imprecisione del concetto di informazione. Essa non fa che riformulare il problema, ma questa volta integrandovi un termine non definito: quello d'*informazione*. Di fatto, si rischia di incorrere in un circolo vizioso nella spiegazione. Il concetto di informazione è spesso tradotto in termini di contenuto di messaggio, cioè di un enunciato che è portatore di *significato*. Un tale concetto richiede una spiegazione. E, nella lettura che ne fa Evans, esso si spiegherebbe mediante il concetto di senso, il quale ci rinvierebbe al concetto di informazione. Se si vuole uscire da questo cerchio vizioso, occorre allora collegare l'informazione agli «atteggiamenti proposizionali» che sono le credenze, la memoria, il giudizio, ecc.

«Il concetto di pensiero che Frege intendeva usare era strettamente connesso con concetti incorporati nella (...)ordinaria psicologia degli atteggiamenti (...), il concetto di credenza, conoscenza, memoria, informazione, giudizio, e così via» (Evans, 1982: 24).

Queste soluzioni informazionali non sono d'altronde senza problemi. La loro maggioranza di esse sono soluzioni per comprendere il senso della categoria di un tipo particolare di espressioni che sono le «frasi» (*sentences*). Esse non si applicano così facilmente per spiegare gli altri tipi di categorie di espressione. Ora, vi è un mondo di differenza teorica tra il senso di un'espressione come «Napoleone» e il senso di una frase completa come «Napoleone è l'imperatore dei Francesi». In effetti, che cos'è comprendere il senso di un nome proprio che è incluso e comprendere il senso della frase completa? È la stessa cosa?

3.4.3.4. Il senso secondo Fodor

Infine, più recentemente, uno dei più fermi difensori dell'interpretazione epistemica del senso è Fodor. Egli va perfino più lontano degli altri in questa direzione. Secondo lui, Frege avrebbe confuso il modo di presentazione e il senso. Il modo di presentazione, tradizionalmente presentato come la definizione stessa del senso deve essere psicologizzato, occorre cioè renderlo compatibile con una teoria

mentale di tipo rappresentazionale. I «modi di presentazione» (MP, *Modo di presentazione*) devono essere delle entità mentali particolari:

«I modi di presentazione sono particolari mentali strutturati sintatticamente» (Fodor, 1998, p. 38).

Frege avrebbe rifiutato di psicologizzarlo poiché ciò comprometteva l'obiettività che egli voleva attribuire al concetto. Egli iniziava così una lettura platonica del senso.

«Frege ritiene, sbagliando di grosso, che se i MP sono mentali allora i concetti non possono risultare pubblici» (Fodor, 1998, p. 2).

Ma per Fodor, se si distinguono bene i due, il «mondo di presentazione» e il senso, allora il primo può essere visto come un'entità mentale di natura rappresentazionale senza che peraltro il senso perda la propria obiettività che riserverà al concetto,²⁷ assicurando così una causalità mentale e un'individuazione referenziale.

«Se tuttavia i MOP sono nella testa, allora possono essere cause mentali prossime e sono, in questa misura, adatti a individuare in modo funzionale» (Fodor, 1998, p. 2).

«Qualsiasi cosa distingue i concetti coestensivi è ipso facto nella testa. Questo significa qualcosa come ciò che è disponibile a essere una causa prossima— o effetto di processi mentali» (Fodor, 1998, p. 2).

In questa prospettiva, il modo di presentazione deve essere collegato a particolari strutture mentali. È qualche cosa di più fine del senso.

*«I MOP sono grani più fini dei sensi» (Fodor, 1998, p. 17).
«c'è più di un modo di afferrare un MP» (Fodor, 1998, p. 17).*

Fodor identifica allora il senso con qualcos'altro che, per lui, è il concetto. Detto altrimenti, uno stesso senso o concetto può avere svariati modi di presentazione. Ad esempio, per uno stesso concetto come «acqua» possono esserci più modi di presentazione. Di conseguenza, il modo di presentazione può essere differente dal concetto al quale è associato. Servirà a distinguere i concetti gli uni dagli altri.

«una teoria del significato che sia puramente referenziale deve prendere in seria considerazione l'idea che i concetti si possono distinguere

²⁷ Per giustificare questa posizione Fodor presenta diversi argomenti che ruotano intorno allo stesso tema: la comprensione del senso. Egli presenta essenzialmente quattro argomenti. Il primo è il problema del trattamento dei sinonimi in contesto epistemico (il problema di Mates 1955). Il secondo riguarda l'impossibilità di rendere conto della differenza di comprensione associata a frasi che presentano un diverso contenuto di senso. La terza è che i modi di presentazione non superano il test della sostituzione. Il quarto è legato alla differenza necessaria che occorre fare tra MP e concetto.

mediante il modo in cui presentano la loro estensione» (Fodor, 1998, p. 37).

Per Fodor, occorre distinguere il modo di presentazione dal senso. Il modo di presentazione serve a individuare i concetti ed è il modo in cui il senso è effettivamente realizzato cognitivamente da una mente. In questa visione delle cose, per uno stesso senso, potrebbero dunque esistere modi differenti di presentazione. Ad esempio, potrebbero esistere più modi di realizzare cognitivamente il modo di presentazione, cioè «il pensiero» della «stella del mattino» e della «stella della sera».

«occorre una storia su come pensare la Stella del mattino potrebbe essere diverso dal pensare la Stella della sera, dato che, nel mondo, I due pensieri sono collegati alla stessa cosa» (Fodor, 1998, p. 16).

Follesdal, Dummett e Fodor sostengono un'interpretazione che ho qui chiamata epistemica. Il senso è qualche cosa che è legato all'attività cognitiva. Può essere visto in maniera fenomenologica – alla Follesdal, o comprensiva – alla Dummett, informazionale – alla Evans, o rappresentazionale – alla Fodor. In questa prospettiva, il senso nel linguaggio è direttamente legato al pensiero e il pensiero è concepito in una prospettiva cognitiva. Una simile tesi è opposta all'interpretazione ontologica classica del senso, che la rifiutava in ragione dell'antipsicologismo di Frege. L'interesse di questa lettura del senso sta nell'introduzione di un vettore cognitivo nella comprensione del concetto fregeiano di senso. Tuttavia, questa interpretazione, per quanto feconda, non offre che pochi concetti tecnici per sviluppare questa ipotesi in tutta la sua creatività, senza peraltro trascurare l'oggettivismo che Frege vuole conservare al pensiero.

3.5. Conclusione sulla relazione linguaggio e pensiero

Prima di passare alla visione fregeiana del pensiero, riassumiamo brevemente i punti acquisiti circa la natura del linguaggio e della sua relazione con il senso. La distinzione senso-riferimento nella prospettiva della relazione linguaggio-pensiero è allora importante per la comprensione della relazione linguaggio-pensiero.

Essa non opera allo stesso livello ontologico; essa non divide l'universo degli oggetti in due grandi classi semantiche: gli oggetti che sono dei referenti delle espressioni e gli oggetti che sono dei sensi delle espressioni. La distinzione opera una diversa suddivisione teorica. Essa invita l'analista a vedere che la relazione significativa va concepita da due punti di vista: a) dal punto di vista dell'universo al quale rinvia l'espressione; b) dal punto di vista dell'intervento cognitivo associato all'utilizzazione di questa espressione. In questa prospettiva, parlare del riferimento dei segni - di ciò a cui essi "rinviano", della loro denotazione o della loro estensione è cosa del tutto diversa dal parlare di modi di presentazione di queste referenze, e cioè del senso.

Questa relazione linguaggio e pensiero dipende soprattutto dall'interpretazione che diamo al senso. Se il senso è puramente lessicale e ontologico, non si vede troppo bene come il linguaggio sia legato al pensiero. Linguaggio e pensiero appaiono come due sistemi autonomi. Il solo modo di collegarli è esterno. Si dovrà fare appello alla convenzione (Lewis 1980), ad un'iscrizione (Dummett, 1973), e cioè il senso sarà assegnato alle espressioni da una certa clausola dei parlanti. Linguaggio e pensiero sono dunque indipendenti ed esigono un intervento.

Se d'altra parte, il senso è interpretato in una prospettiva epistemica è allora possibile collegarlo al pensiero. L'interpretazione epistemica apre una via originale per pensare questa relazione. È quanto vedremo ora, ma rimane il problema di quale natura sia questo intervento del pensiero.

3.6. La concezione fregeiana del pensiero

Come abbiamo mostrato nella sezione precedente, la concezione del linguaggio nella prospettiva fregeiana mette in relazione il linguaggio con il pensiero mediante i concetti di *senso* e di *riferimento*, ma questa relazione dipende da una comprensione epistemica del senso. A questo punto ripercorreremo l'analisi, sviluppando maggiormente la natura di questa visione epistemica. Per far ciò, ci ispireremo al rinnovamento che viene da una rilettura neokantiana di Frege. In effetti, da una quindicina di anni a questa parte, compare un'interpretazione rinnovatrice di Frege che permette di comprendere meglio questa visione epistemica del senso in relazione con il pensiero.²⁸

Ma prima di prendere questa strada, dobbiamo precisare la relazione che questa ottica ha con l'interpretazione classica di Frege relativamente al suo antipsicologismo e alla sua tesi sull'obiettività del pensiero. Poiché, a prima vista, una lettura epistemica si oppone a questa interpretazione in quanto essa sembra opporre una visione «mentalista» incompatibile con la teoria fregeiana. In effetti, come hanno ricordato quasi tutti questi commentatori, per Frege, il senso degli enunciati del linguaggio non può essere interpretato come attività mentale di tipo rappresentazionale (*Vorstellung*), cioè una sorta di idea psicologica interna e personale. Una posizione che è fortemente sostenuta nella prefazione al primo volume di «Le leggi base dell'aritmetica», dove egli critica apertamente «l'incursione corrotta della psicologia nella logica» (Frege 1893: p. XIV; Frege 1964: p. 12) e che egli chiama il labirinto della filosofia.

²⁸ Questa distinzione ha origine da Rickert, per il quale, nella prospettiva kantiana, il pensiero è più che, o almeno diverso da, la semplice questione del processo mentale associato: «per essere vera, l'attività del pensare deve essere qualcosa di più di un processo mentale e quindi deve contenere qualcosa che non è riducibile al puro pensare» (Rickert 1909: 170).

Certo, dice Frege, è difficile pensare senza rappresentazioni (*Vorstellung*). Esse serve «alla colorazione e all'illuminazione del pensiero» (Frege, WB, p. 192), ma non sono il «pensiero» (Frege, GA, 1884: p. 71; 1969: p. 6, p. 115; 1979, p. 5).

Occorre tuttavia ben vedere che questa rappresentazione ha in Frege un senso specifico. Essa non ha essenzialmente il senso intenzionale che avrà in Brentano, cioè di «*qualche cosa che sta al posto di*». Piuttosto, essa deve essere interpretata, come si è sottolineato a più riprese nella prospettiva delle «idee» o delle «sensazioni» degli empiristi inglesi, come qualcosa che compete all'ordine dello psicologico e perfino talvolta del cosciente. Ma questa rappresentazione in quanto tale non è il pensiero.

Frege dà numerosi esempi di questi tipi “di idee” o rappresentazioni, ad es. la visione retinica (Frege, LI, p. 75), la percezione del colore, la sensazione del dolore. Una simile concezione della rappresentazione è di fatto quasi sinonimo di *qualia*.

«Che un dolore, uno stato d'animo, un desiderio facciano il giro del mondo indipendentemente e senza un proprietario. Una sensazione è impossibile senza un essere che sente» (Frege LI, I, pp. 67-14 nt).

Di conseguenza, questo tipo di rappresentazione è qualcosa di essenzialmente privato, soggettivo e personale per chi la produce.

«La relazione della rappresentazione per chi la possiede è una relazione di proprietà» (Frege, CP, 135, nt).

Inoltre, non può essere condivisa da più persone.

«Differenti persone non possono avere la stessa rappresentazione, e ciascuna di esse non può conoscere altro che la propria rappresentazione. Le rappresentazioni, di conseguenza, non possono essere oggettive nel senso di essere le stesse per persone differenti...Esse sono private» (Frege, (GA) 1884: 37, nt).

Il senso delle espressioni di una lingua non può essere questo tipo di rappresentazione. Essa è fin troppo soggettiva.²⁹ Il senso dipende da altra cosa che il processo cognitivo della sensibilità sostenuto dalla tradizione empirista delle idee. Frege in effetti rifiutava un simile sensismo o empirismo perché ciò metteva in pericolo la sua tesi sull'oggettività del «pensiero».

3.7. La definizione del pensiero

²⁹ Questa tesi, che le idee sono soggettive, è simile a quella di Bolzano (che Frege non sembra d'altra parte aver letto) e di Kant. Tuttavia, in Kant, anche se l'idea è soggettiva, essa rimane accessibile intersoggettivamente.

Per comprendere la natura di questo «pensiero» occorre seguire l'analisi mediante la quale Frege specifica la relazione tra senso e linguaggio. Egli realizza ciò attraverso un solo percorso, che cioè il pensiero è legato a una classe specifica di espressioni: la frase.³⁰

³⁰ Secondo le interpretazioni del senso che si daranno in seguito, le categorie di espressione cambieranno. In effetti, la tradizione analitica, che ha sostenuto un'interpretazione ontologica del senso, privilegerà soprattutto la categoria del nome proprio o delle sue varianti come descrizione definita. È in questi tipi di espressione che il senso appare più naturalmente interpretabile come un'entità astratta che determina il riferimento. Le altre categorie di espressioni, il predicato e la frase, certamente presentano un senso, ma diventa difficile, in questa lettura ontologica, spiegarne lo statuto di entità astratta. Inoltre, la relazione con il pensiero è poco esplicitabile soprattutto quando si postula che linguaggio e pensiero sono due sistemi autonomi. Il pensiero, inoltre, è identificato con gli atteggiamenti epistemici di credenza e desiderio. Avere un pensiero diventa così avere una credenza o un desiderio di qualcosa.

In «*Über Sinn und Bedeutung*» (1982, p. 32), Frege specifica chiaramente la differenza tra il senso e il riferimento della frase, poiché, dice, il significato

«si è ora diviso, per me, tra il pensiero e il valore di verità» (Frege, 1982, p. 6).

Così, in questo quadro, il pensiero (in inglese: *thought*; in tedesco: *gedanke*) assume un significato molto specifico.

Per prima cosa, il «pensiero» è il senso di una frase e più specificatamente ancora esso è ciò che è espresso in una frase.

«Nel linguaggio, l'espressione per il pensiero (Gedanke) è la frase!» (Frege, NS, p. 189; PW, p. 174).

«La frase è la maniera propria di espressione di un pensiero» (Frege, NS, p. 143; PW, p. 131).

In secondo luogo, più frasi equivalenti possono esprimere uno stesso «pensiero».

«frasi equivalenti possono avere un contenuto in comune ed è ciò che io chiamo il pensiero che esse esprimono» (Frege, WB, p. 102).

E d'altronde questo «pensiero» non è necessariamente limitato ad una sola e medesima frase.

«Sappiamo che possiamo avere svariate espressioni per uno stesso pensiero. La connessione del pensiero con una frase particolare non è una connessione necessaria, ma è necessario per noi uomini che un pensiero di cui siamo coscienti sia connesso con una frase» (Frege NS, p.288; PW, p. 269, nt).

In terzo luogo, questo «pensiero» non deve essere confuso con l'attività di *pensare* in quanto azione del pensatore. In effetti, il «pensiero» di cui è questione non è l'attività di un agente pensante che possiede un «pensiero» e che egli sceglie di esprimere in una frase. Ciò significherebbe che il «pensiero» esisterebbe prima di essere espresso. D'altronde Frege dice chiaramente nei *Fondements de l'Arithmetique* che la ricerca del «pensiero» nel linguaggio matematico non deve essere confusa con la ricerca del «pensare» come attività di pensiero. Il pensiero in quanto senso della frase non è dunque l'attività di pensare come operazione mentale. In breve, il «pensiero» è qui un concetto legato a una teoria del linguaggio, e non a una teoria della mente. E il senso della frase è questo «pensiero».

3.8. L'azione di cogliere il «pensiero».

Questo «pensiero» non è tuttavia senza legami con l'attività stessa di pensare. Poiché, per riprendere l'espressione di Frege, esso deve essere «colto» (in inglese: *grasped*, in tedesco: *eirgreiffen*). E siccome il senso della frase è anche il pensiero espresso nella frase, il senso è allora qualche cosa che deve essere colto dall'attività del pensatore. Infine *cogliere un pensiero* è un'azione specifica in sé. Tuttavia, essa è differente da *vedere qualche cosa* o da *avere un'idea*:

«Una persona vede una cosa, ha un'idea e coglie o pensa un pensiero. E, quando essa coglie un pensiero, non lo crea, ma semplicemente si mantiene in una certa relazione con ciò che esisteva. E questa relazione è differente dal vedere qualche cosa o dall' avere un'idea» (Frege LI 1918/9, p. 69, nt).

Che cos'è dunque quest'attività del cogliere? Una simile questione apre evidentemente la via a un'indagine sul processo «cognitivo» in gioco, che fonda l'operazione del cogliere, cioè sulla teoria implicita della mente, che in Frege sottende la teoria del linguaggio. Mostreremo qui gli argomenti principali.

In primo luogo, come dice Frege, occorre vedere che questo termine '*cogliere*' è una metafora. L'espressione «cogliere» è metaforica proprio come lo è l'espressione «*contenuto*» di coscienza.

«L'espressione “cogliere” è una metafora del “contenuto di coscienza”. La natura del linguaggio non permette altro. Ciò che io tengo nella mia mano può senza dubbio essere visto come il contenuto della mia mano; ma, tuttavia, il contenuto della mia mano è tutt'altro ed è molto più esterno di quanto lo siano le ossa e i muscoli con cui è fatta la mano e che subiscono una tensione» (Frege, LI 9, p. 74, nt).

L'attività di pensare, di cogliere cioè un pensiero, non è dunque come quella di allungare la mano per cogliere qualche cosa, o come il movimento delle pinze che si trova in certi giochi meccanici d'azzardo, che scende per cogliere una cosa di poco valore da una pila.

Questa metafora suggerisce che il senso è «qualche cosa», che si può «cogliere» o comprendere perché è già là e non domanda che di essere capito, compreso, ecc.

«La metafora che sottendono le espressioni che utilizziamo quando parliamo di cogliere un pensiero, o di concepire, o di captare, di comprendere o “capere, percipere, comprehendere, intelligere” situa la questione in una buona prospettiva.[...] Ciò che è colto, preso, è già là e tutto quanto facciamo è di prenderne possesso. Così come ciò che vediamo o che distinguiamo nella moltitudine delle cose già presenti e non viene ad

esistenza come risultante di queste attività» (Frege, NS, p. 149; PW, p. 137; LI I, pp. 74-25).

In secondo luogo, questa operazione non è dell'ordine delle impressioni sensibili. Per Frege, le impressioni sensibili non sono una condizione sufficiente per la percezione e, a maggior ragione, per il pensiero. Altrimenti, ciò che è colto, cioè il «pensiero», non è che una rappresentazione soggettiva, idiosincratica di chi pensa, ecc. E noi non possiamo rendere conto dell'oggettività necessaria.

Di fatto, occorre qualche cosa di più dell'operazione sensibile. Occorre qualcosa che operi su queste stesse impressioni sensoriali. Secondo Malzkorn (1991)³¹, le operazioni di cui parlava Frege non sarebbero che un'abbreviazione per un insieme di processi cognitivi complessi che si inserirebbero a partire dalle impressioni sensibili e costituirebbero il fondamento dell'attività di pensare. Sarebbe, dice Frege, una «capacità speciale del potere di pensare».

«All'attività di cogliere dei pensieri deve corrispondere una capacità mentale, un potere di pensare» (Frege, LI 1918/9, p. 74, nt).

E il lavoro che vi si effettua è differente dal lavoro della sensazione e della percezione, ma gli è parallelo.

«qualche cosa di non-sensibile, anche senza la cooperazione delle impressioni sensibili potrebbe anche guidarci fuori dal mondo interiore e permetterci di cogliere il pensiero» (Frege LI/9, p. 75, nt).

In terzo luogo, questo cogliere è un'operazione e un processo del «mondo interiore» di colui che pensa:³²

«[Pensare] è un processo del mondo interiore di chi pensa» (Frege, LI, 1918, p. 76).

³¹ Secondo l'argomento di Malzkorn, Frege tenta soprattutto di prevenire obiezioni, e non di elaborare una tesi completa su un tema particolare. Vorrebbe semplicemente mostrare che se si sostiene una posizione empirista e sensista, è impossibile fondare l'accessibilità e l'oggettività del pensiero. Noi non avremmo accesso ai fatti, agli avvenimenti, ecc.

«Frege aveva in mente una certa facoltà di trattare le impressioni sensoriali delle cose attuali e quindi di tradurle in percezioni sensoriali di tali cose. Una facoltà siffatta sarebbe davvero una facoltà cognitiva e si chiamerebbe correttamente 'non-sensibile', ma non dovrebbe essere necessariamente la facoltà kantiana della ragione, come ho sottolineato in opposizione a Picardi.» (Malzkorn 1991, p. 45).

Secondo Stuhlmann-Laeisz (1995, p. 91) occorre trovare un mezzo per accedere al pensiero. In questa prospettiva si deve andare al di là della percezione sensibile, che d'altra parte, anche senza la cooperazione delle impressioni sensibili, può renderci atti a cogliere il pensiero. Ma, secondo questo autore, Frege non sarebbe veramente riuscito a provare ciò.

³² I tre mondi di Frege (Carl W., 1994, cap. IV) in *Investigations Logiques*. Frege distingue tre mondi (*realm*): soggettivo, reale e non-reale. Questi tre mondi sono spesso interpretati in maniera ontologica, cioè come danti luogo a entità di tipi differenti (Frege, LI I, pp. 70-19).

Si ritrova qui una ripresa della tesi kantiana sull'importanza di un lavoro caratteristico dell'intelletto, che è sempre un lavoro posteriore alla sensazione.³³

Anche nelle sue note postume sulla Logica, Frege sottolineerà che la natura del cogliere il «pensiero» è qualche cosa che sfugge alla ricerca psicologica perché ciò mette in gioco una cosa diversa dal puro mentale. Ma questa ricerca non è essenziale per la logica. Tutto ciò che importa è sapere che si può cogliere un «pensiero», sebbene non se ne conosca il processo. E Frege³⁴ non avrebbe veramente sviluppato più a fondo questa intuizione. Malauguratamente, qui si schiva tutta la questione tecnica della natura dell'atto mentale come operazione della mente.

Come abbiamo visto sopra a proposito della lettura epistemica del senso, gli interpreti non sono d'accordo su che cosa sarebbe potuta essere, in Frege, la natura di questo processo interno al pensante. Per Dummett, ad esempio, questo concetto di *cogliere* un pensiero, soprattutto nel caso delle frasi, doveva essere interpretato in termini di comprensione. Comprendere il senso è comprendere le condizioni di verità associate alla frase (Dummett 1973, 1981; Davidson 1967). Questo tipo di interpretazione è evidentemente in armonia con la lettura epistemologica dell'interpretazione ontologica del senso.

Alcuni, come Evans (1982), lo collegano al processo di elaborazione delle informazioni. Altri, come Kemp (1996), vi vedono un processo di conoscenza nel senso di *erkenntniss*. Penco (2003) da parte sua l'associa alla razionalità che egli intende anche come un processo di natura computazionale. Fodor (1982) l'identifica al processo di «*mind*» che sottende il «modo di presentazione»; ciò che permette di distinguere il senso come ciò che è espresso nella frase e il modo di presentazione come il processo stesso.

Malzkorn (2001) vede in questa ricerca una delle questioni più importanti della filosofia della mente di ispirazione fregeiana. Di che natura è questa operazione che permette di cogliere il senso di una frase?

In tutte queste letture, il pensiero o il senso non è per nulla identificato con gli stati mentali. Così, avere un pensiero o essere un pensiero diventeranno cose differenti.

³³ Questo punto costituisce un polo centrale dell'interpretazione neo-kantiana. Ma ci sarà dibattito per comprendere queste ulteriori operazioni. Per Carl (1994) esse trarrebbero origine dalla ragione, come in Kant: questo extra, secondo Carl, «consiste nell'afferrare un pensiero, poiché la percezione sensoriale è ritenuta una fonte di conoscenza e la conoscenza scaturisce nel giudizio, che richiede che si colga un pensiero che si ammette come vero. [...] Questa prospettiva si può confrontare opportunamente con la pretesa kantiana che le intuizioni richiedono necessariamente i concetti (1787, B74; Carl 1994, p. 194). La stessa tesi si trova in Picardi (1996) e, in modo più originale, in Dummett (1993) e in Burge (1992). Secondo Malzkorn (1999), al contrario, questo lavoro risiederebbe piuttosto in operazioni cognitive in generale, e non nella ragione (secondo una più rigida interpretazione kantiana): «Frege aveva in mente una certa facoltà di elaborazione delle impressioni sensoriali di cose attuali e quindi di traduzione di queste in percezioni sensoriali. Tale facoltà sarebbe davvero una facoltà cognitiva e dovrebbe correttamente chiamarsi 'non-sensibile', ma non dovrebbe necessariamente essere la facoltà della ragione di Kant, come ho già fatto notare in opposizione a Picardi» (Malzkorn 1999 p. 45).

³⁴ Anche nelle sue note postume sulla Logica, egli sottolinea che la natura del cogliere, del pensiero, è qualcosa che sfugge anche all'investigazione psicologica, perché questa mette in gioco una cosa diversa dal mentale puro. Ma questa indagine non è essenziale, per la logica. Tutto ciò che importa è sapere che si può cogliere il pensiero, ma che non si conosce attraverso quale processo.

Ogni persona che ha un pensiero entra in relazione con qualche cosa, ma il «pensiero» di cui parla Frege non è, propriamente parlando, lo stato mentale che colui che pensa deve realizzare quando «coglie» il pensiero in una frase.

Ma ciò non precisa in alcun modo ciò che significa effettivamente «cogliere» questo senso che già esiste. Ciò non può essere simile al percepire qualche cosa, o all'avere una sensazione. Cogliere il senso o il pensiero di una frase sembra essere qualcosa di originale. Noi non ne siamo i proprietari.

«Noi non siamo i proprietari del pensiero come siamo proprietari delle nostre idee. Non abbiamo un pensiero come abbiamo, ad esempio, un'impressione sensibile, ma non vediamo nemmeno un pensiero come ad esempio vediamo una stella. Così, è saggio scegliere un'espressione speciale; la parola "cogliere" è da suggerire per questo fine» Frege, LI I, pp.74-24, nt).

Se non si può, come sostiene Frege, comprendere il senso in una prospettiva fisica (come la metafora lascia pensare) o in una prospettiva psicologica, non si vede ancora troppo bene ciò che può voler dire questo cogliere il senso delle frasi e della loro relazione con il pensiero se questo senso è un'entità. Resta tuttavia da precisare la natura delle operazioni che attraversano questa operazione del cogliere.

3.9. Pensiero e forma logica della frase

Non possiamo in questa sede esplorare tutte le prospettive che si aprono nella problematica del processo interno del pensante che coglie il senso delle frasi. Ciò ci condurrebbe alle diverse questioni che le sono associate, tra le altre quelle del giudizio, della verità, degli atteggiamenti intenzionali, dell'identità dei sensi, ecc.

Ma vi è una via attraverso la quale possiamo cercare di esplicitare la struttura e che rispetta la natura «oggettiva» del pensiero. L'interpretazione che, a mio parere, è più ricca per ciò che ci proponiamo è quella di Carl (1994, 2003). Egli situa questo processo interno del pensante nella linea dell'estrazione della forma logica di una frase.³⁵ Così facendo, Carl non privilegia direttamente un'interpretazione cognitiva, ma espone più finemente ciò che potrebbe essere questo concetto di «afferrare» (*grasping*), collegandolo ad altri concetti importanti del progetto logico di Frege.

Ricordiamo, per cominciare, che in Frege la frase è ciò che è strutturato grammaticalmente. Ora, il pensiero per Frege non è fissato da una struttura grammaticale (spesso detta di superficie). Al contrario, uno stesso pensiero può essere

³⁵ Occorre notare a questo riguardo la difficoltà del concetto di *forma* logica a proposito del linguaggio naturale. Non se ne sospetta mai abbastanza la complessità: «la nozione del rivelare la 'forma logica' è una nozione nei confronti della quale i filosofi tendono a essere ben disposti, per quanto essa sia oscura» (Argile 1970: p. 37).

espresso in più forme grammaticali. Lo stesso pensiero, ad esempio, si ritrova in *Piero ama Maria* e *Maria è amata da Piero*.

Ciò significa che, per colui che pensa, cogliere il senso non è un lavoro che si limiti alla struttura grammaticale di superficie di una frase, poiché forme grammaticali diverse possono avere lo stesso senso. Ne consegue dunque che il senso deve trovarsi al di là di queste forme grammaticali.

Al contrario, l'autentico lavoro mentale interno al pensante, come dice Frege, consiste nel liberare, o svelare, sotto questa struttura di superficie, il senso che vi si nasconde, cioè, secondo l'espressione stessa di Frege, deve cogliere il o gli enunciati «*statement*» (*Ausgabe*) espressi nelle strutture grammaticali di superfici differenti:

«Non è impossibile che una maniera di analizzare un certo pensiero faccia apparire un enunciato come un enunciato (Ausgabe) singolare, un altro come un enunciato particolare, un altro come un enunciato universale. Non si sarà allora sorpresi che una stessa frase possa essere vista come un enunciato a proposito di un concetto e come un enunciato a proposito di un oggetto. Occorre semplicemente osservare che ciò che è enunciato è differente» (Frege, NS, I, pp. 17-18).

Secondo Carl (1994), questo processo di identificazione per gli enunciati tocca l'essenziale dell'operazione della mente quanto al suo rapporto con il linguaggio (per lo meno nella fase riconoscimento). Corrisponde a ciò che tradizionalmente è detto l'estrazione (la produzione) della forma logica di una frase.

Ora, questo lavoro di estrazione della forma logica è in sé un lavoro complesso, che può prendere due forme: sia quella della sintesi, sia quella dell'analisi. In quanto lavoro di sintesi, pensare, come attività, consiste nello scoprire (o produrre) nella frase la forma del generale che si esprime sotto la forma ad esempio di un predicato del suo argomento e dei quantificatori, ecc. Detto altrimenti, una frase può esprimere in una forma grammaticale di superficie una sintesi generalizzante: per esempio, *L'uomo è mortale* è una frase la cui forma grammaticale di superficie, sebbene non presenti nemmeno un quantificatore universale, permette d'esprimere una sintesi complessa a proposito di una moltitudine di individui. Così, in questo caso, cogliere il «pensiero», è cogliere questa generalità, questa sintesi che vi è espressa malgrado una forma grammaticale che dà l'apparenza di un enunciato particolare.

Ma pensare può anche essere una operazione di natura analitica, nel senso che essa si ricollega al caso singolare e individuale. In questo caso, la frase esprime la forma del singolare, come nelle frasi *Piero è mortale*, *Quest'uomo è mortale*. Ma, anche in questo caso, bisogna vedervi un lavoro legato alla sintesi. Poiché, implicitamente, anche una frase singolare non si comprende che come un'istanziamento del generale. Questo tipo di frase suppone in effetti un'espressione

Questi due processi non sono contraddittori (Carl 1994: p. 113). Frege tuttavia sembrerebbe aver privilegiato³⁶ soprattutto il carattere sintetico del processo. Così, la funzione del linguaggio, soprattutto nella forma di una frase, permette l'espressione del sintetico.³⁷ E tutte le parti della frase, nome proprio, predicato, ecc., e anche possibilmente tutte le inferenze partecipano di questa espressione del sintetico.

Forse ora si vede meglio ciò che può voler dire «cogliere un pensiero» in una frase. È cogliere la forma «logica» che è presente, cioè il risultato dell'operazione di generalizzazione, di sintesi. Si potrebbe anche invertire questo «cogliere» per portarlo nel «produrre del pensiero»: produrre una frase sarebbe allora produrre questa sintesi. Dunque, sia nel cogliere che nel produrre, il pensare deve produrre una qualche sintesi. L'universale e il generale devono comparirvi (implicitamente o esplicitamente). E sarebbe la funzione essenziale del linguaggio.

In questa prospettiva il linguaggio è una forma semplice, facilmente accessibile per l'uomo, che gli permette di esprimere delle sintesi e generale, o ancora di collegare dei casi particolari a del generale e a del sintetico. Non deve come nel linguaggio statistico trovare delle medie, degli scarti tipo, o come nell'algebra lineare, trovare dei vettori propri. Il linguaggio, per la sua forma stessa, esprime molto naturalmente del generale, risultato di un lavoro di sintesi. In questa prospettiva, cogliere il senso di una frase è cogliere il generale, il sintetico che è costruito³⁸.

Questo senso va ben al di là della semplice verità della frase di superficie stessa, riguarda di fatto tutto l'enunciato (*Ausage*). Cioè essa è legata al giudizio che vi si può applicare e va al di là delle asserzioni che si possono fare e dunque della conoscenza che se ne ha. È in questo senso che secondo Carl (1994: 112) vi è nel pensiero una dimensione epistemica. Vi è in questo lavoro sintetico dell'attività di pensiero un certo punto di vista. On tutto è fissato in anticipo. Vi è una certa flessibilità.

«Il pensare in quanto attività analitica afferra un pensiero che ha un certo ruolo epistemico e, poiché tale ruolo può variare in relazione a diversi

³⁶ In questa prospettiva, le frasi universali sarebbero prioritarie in rapporto alla frasi di tipo singolare. D'altronde, riuscirebbe difficile immaginare qualcuno che non potesse produrre che frasi singolari senza mai integrarle in una frase universale.

³⁷ Un'idea analoga si trova in Lewis (1980): la generalizzazione dell'esperienza. Come rendere conto della generalizzazione? Per Lewis, il mentale si deve definire come segue: «Il concetto di sistemi di stati che realizza in maggior o minor misura lo schema di generalizzazioni considerate nella psicologia di senso comune.» (Lewis 1980: 124). Questa tesi di Lewis dice che numerosi concetti della psicologia comune implicano generalizzazioni legate a un insieme di stati. Per esempio, il dolore è uno stato specifico del corpo. Ogni teoria del dolore esige la descrizione di questi stati complessi. Esistono differenti modi di rendere conto di questo processo di generalizzazione. Si può fare appello a una teoria della disposizione (Quine) o a una teoria causale.

³⁸ Questo sintetico non si ritrova soltanto nel contenuto proposizionale esplicito. È anche presente nella funzione assertoria.

contesti epistemici, può variare anche la struttura logica che è attribuita a un pensiero secondo il suo modo di analisi» (Carl, 1994: 112).

3.10. Conclusione sulla visione analitica della relazione linguaggio-pensiero

Riassumiamo quanto abbiamo appreso sulla relazione linguaggio-pensiero nella tradizione fregeiana. Come nella tradizione ermeneutica, il linguaggio è legato al pensiero. Ma in questa filosofia si cerca di precisare maggiormente, mediante strumenti tecnici, la relazione del linguaggio con il pensiero e di comprendere meglio e con più precisione come certe espressioni del linguaggio, all'occorrenza la frase (ma come certi altri tentano di fare con altre categorie grammaticali diverse dalla frase, ad esempio il predicato, i nomi propri, la quantificazione, ecc.) riescano ad avere un'influenza determinante sul pensiero.

La risposta offerta dalla prospettiva fregeiana, nonostante il suo taglio tecnico, è ricca. Dice essenzialmente che il linguaggio, soprattutto nelle frasi e nelle sue componenti, costruisce forme di espressione del generale e del particolare. Detto altrimenti, il linguaggio è il risultato di una forma particolare di pensare. Esso consente, attraverso la forma logica che sostiene le forme grammaticali di superficie, di esprimere operazioni di sintesi del molteplice. Così, quando il pensante pensa tramite il linguaggio, egli trova un luogo in cui si dice, cioè esprime in maniera controllata delle sintesi, cioè del generale. Frege forse non rifiuta che vi siano altrove forme del generale e della sintesi; ma sicuramente il linguaggio matematico e molto probabilmente il linguaggio naturale ne sono una modalità privilegiata.

Quando il pensante è confrontato con delle frasi, il suo lavoro consiste, in questa lettura, nell'estrarre il «senso» delle frasi, cioè nello scoprire la sintesi che è fatta o espressa.

4. Conclusione generale

Riassumiamo ora l'insieme della nostra impresa. Lungo tutta la nostra riflessione, abbiamo presentato le tesi di due scuole di pensiero filosofico, la tradizione ermeneutica e la tradizione analitica, relative alla tesi di un legame intrinseco tra linguaggio e pensiero.

La prima insiste soprattutto sul ruolo del pensiero che, nelle relazioni con il mondo, deve costruire delle rappresentazioni su di esso di fronte alle quali si situa un agente cognitivo. Ma queste rappresentazioni non sono viste prima di tutto come un sostituto mentale di questo mondo, esse sono concepite piuttosto come operatori della mente che esegue un compito essenziale nella sua dinamica cognitiva, e cioè: fare delle sintesi legate alle molteplici azioni che questo agente realizza sul e nel mondo. Ma questa sintesi si costruisce tramite linguaggio e nel linguaggio. Il linguaggio è allora associato intrinsecamente a questa operazione di sintesi.

La seconda scuola di pensiero insiste dapprima sul ruolo del linguaggio che, quando assume la forma delle frasi, ha la funzione di esprimere il generale, l'universale. La mente umana trova nella forma linguistica una forma adeguata

d'espressione dell'operazione di sintesi che deve compiere. In questo senso, il linguaggio è il modo di operazione proprio della mente quando compie questa sintesi.

Malgrado importanti divergenze spesso sottolineate da pensatori e critici di queste scuole, noi sosteniamo che esiste uno schema simile che queste due scuole di pensiero sostengono quanto al legame intrinseco tra linguaggio e pensiero, che riposa sulla sintesi che vi si compie. Resta da analizzare in modo più tecnico la natura di questa operazione

Nella tradizione filosofica risulta che questa operazione di sintesi e di espressione del generale è un'operazione che è affidata al *concetto*. Questo, in effetti, è quasi sempre, nell'insieme della riflessione filosofica, il luogo del generale, dell'universale. Per alcuni è tipico delle operazioni della mente, per altri è tipico delle forme del linguaggio.

Di conseguenza, questa problematica della relazione linguaggio-pensiero, se vuole essere ancora più esplicitata, deve ora approfondire, sia attraverso la riflessione acquisita nel passato sia quella svelata nelle ricerche contemporanee, con il concetto di *concetto* nella sua funzione di sintesi, del generale e dell'universale.

5. Bibliografia

ARGILE J. (1970): Davidson's Notion of Logical Form, *Inquiry*, 13 (1970): p.137.

BAR-ELLI G. (1982): Identity and the Formation of the Notion of Object, *Erkenntnis* 17, pp. 229-48.

BAR-ELLI G. (1996): *The Sense of Reference*. Berlin and New York: Walter De Gruyter.

BELL D. (1996): The Formation of Concepts and the Structure of Thoughts, in *Philosophy and Phenomenological Research*, LVI (3), pp. 583-597.

Berlin I. (1965): *Herder and the Enlightenment*. In E.R. Wasserman (Ed.) *Aspects of the Eighteenth Century*. Baltimore, The John Hopkins Press, pp. 335-338.

Brentano, F. (1874): *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul.

Burge, T. (1992): *Frege on Knowing the Third Realm*. In M. Schirn (Ed.) *Frege: Importance and Legacy*. pp.347-68. Berlin, New York: de Gruyter, 1996.

Carl, W. (1994): *Frege's Theory of Sense and Reference: Its Origins and Scope*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Chierchia G., Mc Connell-Ginet S. (1990): *Meaning and Grammar*. Boston, MIT Press.
- Church A. (1943): Review of R. Carnap's Introduction to Semantics. *Philosophical Review*, 52: p. 301; cf. Carnap, *Meaning*, 125.
- Church A. (1951): *A Formulation of the Logic of Sense and Denotation*. In P. Henle, H. Kallen, S. Langer (Eds.) *Structure, Method, and Meaning — Essays in Honor of H. M. Sheffer*. New York: The Liberal Arts, pp. 3-24.
- Cloeren H. J. (1988): *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18 th and 19 th Centuries*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Currie G. (1982): *Frege, An Introduction to his Philosophy*. Sussex, Harvester Press.
- Currie G. (1985): The analysis of thought. *Australasian Journal of Philosophy*, 63 (3), pp. 283-298.
- Davidson D. (1967): *Thought and Talk*, in D. Davidson (Ed.) *Inquiries Into Truth and Knowledge*. Oxford: Clarendon Press (1984).
- Davidson D. (1975): *Language and Speech*. In *Mind and Language*. Oxford: Clarendon Press, pp. 7-25.
- Dretske F. (1982): *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge: MIT Press.
- Dretske F. (1983): Precis of knowledge and the flow of information. *Behavioral and Brain Sciences* (6): pp.55-90.
- Dummett M. (1973): *Frege – Philosophy of Language*. London: Duckworth [cited: FPL].
- Dummett M. (1981): *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Evans G. (1982): *The Varieties of Reference*. Oxford: Blackwell.
- Fodor J. (1982): *The Modularity of Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fodor J. (1985): Fodor's Guide to Mental Representation. *Mind*, XCIV, pp. 76 - 100, repr. in Fodor (1990).

- Fodor J. (1998): *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fodor J. (1987): *Psychosemantics*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- Follesdal D. (1969): Husserl's notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66 (1969), pp. 680-87.
- Frege G. (1964): *The Basic Laws of Arithmetics. Exposition of the System*, M. Furth, ed. and transl. Berkeley and Los Angeles: University of California Press [cited: BL].
- Frege G.(1984): *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, edited by B. Guinness. Oxford [cited: CP].
- Frege G. (1884): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Koeber. (reprint: 1961, Hildesheim: G. Olms.) [cited: GA].
- Frege G. (1893): *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, Vol. I. Jena: Pohle. (reprint: 1962. Hildesheim: G. Olms.) [cited: GZ].
- Frege G. (1918): *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Der Gedanke. Kleine Schriften*, G. Frege, I. Angelleli ed., Zürich, New York: G. Hildesheim, pp. 342-362 [cited: LI].
- Frege G. (1977): *Logical Investigations*, P. T. Geach ed., P. T. Geach and R. H. Stoothoff transl. Oxford: Blackwell.
- Frege G. (1918/9): Der Gedanke. Eine logische Untersuchung (Thoughts). in *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 1, pp. 58-77.
- Frege G. (1969): *Nachgelassene Schriften*, H. Hermes, F. Kambartel und F. Kaulbach eds. Hamburg: Meiner.
1979. *Posthumous Writings*, ed. H. Hermes, F. Kambartel, and F. Kaulbach, translated by Peter Long and Roger White. Oxford: Blackwell [cited: NS].
- Frege G. (1976): *Wissenschaftliches Briefwechsel* G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, C. Thiel, A. Veraart, eds. Hamburg: Felix Meiner, 1976; trad anglaise *Philosophical and Mathematical Correspondence*; ed. by B. McGuinness and translated by H. Kaal. Oxford: Blackwell, 1980 [cited: WB]
- Frege G. (1892): Über Sinn und Bedeutung, in *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, 100: pp. 25-50. Trad. inglese M. Frege, G. 1952 - G&B –

Translations from the Philosophical Writings of Frege, P. Geach and M. Black eds. Oxford, 1952.

Gabriel G. (1986): Frege als Neukantianer. *Kant-Studien* 77: pp. 84-101.

Gadamer H. G. (1996): *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Éditions du Seuil.

Garavaso P. (1991): Frege and the Analysis of Thought. *History and Philosophy of Logic*, 12: pp. 195-210.

Geach P. T. & Black, M. (eds.) (1960): *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Oxford: Oxford University Press.

Gopnik A. (1990): Developing idea of intentionality: Children's theories of mind. *Canadian Journal of Philosophy*, 20:89-114.

Gopnik A. & Wellman H (1992): Why the child's theory of mind really is a theory. *Mind and Language*, 7:145-171.

Hamann J. G. (1985): *Metaphysics of Language and Vision of History*. American University Studies Series I: Germanic Language and Literature, vol. 60. Hardcover Publisher; Peter Lang Publishing; (May 1985) ASIN: 0820402028.

Hamann J. G. (1949-1957): *Samtliche Werke*, 6 vols. J. Nadler (ed.), Vienna.

Hamann J. G. (1985): Metakritik über den Purismus des Vernunft (Ml in Hamann, 1988) *Vom Magnus im Noeden und des Verwegenheit des Geistes, Ein Hamann Brevier*. J. Majetschak (ed). Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Heidegger M. (1964): *Lettre sur l'humanisme*. Paris: Aubier.

Heidegger M. (1944): *Holderlin und das Wesen thes Dichtung in Heidegger, Erläuterungen zu Holderins Dichtung* Frankfurt: Klosterman, p 41.

Herder J. G. (1887): *Sämtliche Werke*, B. Suphan, et al. (Eds.). Berlin. [cited: SWS]

Herder J. G.(1992): *Traité de l'origine du langage*. traduit de l'allemand par Denise Modigliani et suivi de *La céleste étincelle de Prométhée, Essai sur la philosophie du langage dans le discours de Herder. Rapport à Condillac, Diderot et Rousseau*. Paris: Presses Universitaires de France [cited: TOL; MG].

- Hottois G. (1989): *Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie du langage: Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel*. Paris: Vrin.
- Humboldt W. von (1903-36): *Gesammelte Schriften*., Die Koniglich Preussichen. Akademie des Wissenschaften (ed.), 17 vol. Berlin: B. Berhr's Verlag ,vol VII, p. 95 [cited: GS].
- Humboldt W. von (1999). *On Language. On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Losonky, M. (ed.), Colorado State University, trad. P. Heath. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge University Press.
- Humboldt. W. von (1963). *Schiften zur Sprachphilosophie*, vol. 3., A.Filner, K Giel Damstadt, Klett-Cotta (eds.) [cited: SS].
- Kant I. (1787): *Kritik der reinen Vernunft (Critique of Pure Reason)*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, first edition 1781, second edition 1787.
- Kemp G. (1996): Frege's Sharpness Requirement. *The Philosophical Quarterly* 46: 167-184.
- Lewis D. (1980): *Mad pain and martian pain*. In N. Block (Ed.) *Readings in the Philosophy of Psychology*, vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lafont C. (1999): *Linguistic Turn and Hermeneutic Philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Libera A. de (1996): *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Éditions du Seuil.
- Malzkorn W. (1999): *How Do We Grasp 'a Thought, Mr. Frege?* In A. Newen, U. N. Reiner, Stuhlmann-Laeisz (eds.), *New Essays on Sense, Content, and Concept*. Stanford, California: Center for the Study of Language and Information.
- Mates B. (1965): *Elementary Logic*. New York: Oxford University Press.
- Montague R. (1972): R. Thomason (ed.), *Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague*. New Haven: Yale University Press.
- Newen A., Ulrich Normann, and Stuhlmann-Laeisz (eds.) (2001): *Building on Frege*. CSLI California.

- Panaccio C. (2004): Ockham on Concepts. *Ashgate Studies in Medieval Philosophy*. Ashgate Press.
- Panaccio C. (1992): *Les mots, les concepts et les choses*. Paris : J. Vrin. Montréal: Belarmin.
- Patzig G. (1969): Leibniz, Frege and the so-called 'lingua characteristica universalis' *Akten des Internat. Leibniz Kongress III*, Wiesbaden, 1969, pp. 106 -107.
- Penco C. (2003), "Frege, Sense and limited rationality," *Modern Logic*, 9.
- Picardi E. 1996. *Frege's Anti-Psychologism*. In M. Schirn (ed.), *Frege: Importance and Legacy*, pp. 307-329.
- Pieranna G. (1991): Frege and the Analysis of Thought. *History and Philosophy of Logic*, 12, pp. 195-210.
- Pinker S. (1997): *How the Mind Works*, New York: Norton.
- Rastier F. (1987): *Sémantique interprétative*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rickert H. (1909): Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. *Kant-Studien* 14, 169-228.
- Ricketts T. (1986): *Objectivity and Objecthood: Frege's Metaphysics of Judgment*. In L. Haaparanta and J. Hintikka (eds.), *Frege Synthesized*. Dordrecht: D. Reidel, pp. 65-95.
- Russell B. (1905/1956): *On denoting*. In R. C. Marsh (ed.) *Bertrand Russell, Logic and Knowledge, Essays 1901-1950*. New York: Capricorn Books.
- Schleiermacher F. (1987): *Herméneutique*. Paris, Lille (orig. 1808-1809).
- Searle J. (1969): *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sellars W. (1974): *Conceptual Change*. In G. Perace & P. Paynard *Essays in Philosophy and its History*. Dordrecht: D. Reidel.
- Sluga H. (1980): *Gotlieb Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Stuhlmann-Laeisz R. (1995): *Gottlob Freges Logische Untersuchungen. Darstellung und Interpretation*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Taylor C. (1975): *Hegel*. Cambridge and London: Cambridge University Press.

Tedeschi J. T. (ed.) (1972): *The Social Influence Processes*. Chicago and New York: Aldine, Atherton.

Wittgenstein L. (1953), *Philosophical Investigations*[*Philosophische Untersuchungen*], translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.